

Trierer
Theologische Zeitschrift
1968

PASTOR BONUS

77. Jahrgang



V 106a

PAULINUS-VERLAG TRIER

1969 P 327

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg, Prof. Dr. W. Breuning
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1968

I. Aufsätze

Breuning, Wilhelm: Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes	353—365
Ermecke, Gustav: Zur christlichen Gesellschaftslehre, einer jungen, aber notwendigen Wissenschaft	366—379
Haubst, Rudolf: Eschatologie	35—65
Hirschmann, Johannes: Karl Marx im Urteil der Kirche . . .	254—264
Kurzeja, Adalbert: Die Etappen in der Entwicklung des Stundengebetes in der Trierer Kirche	104—119
Lentzen-Deis, Heinrich Bodo: Die Bedeutung und Rolle der Religio in der Pädagogik des Johann Amos Comenius	300—312
Lobkowicz, Nikolaus: Ursprung und Bedeutung des Marxschen Entfremdungsbegriffs	199—215
Nenning, Günther: Die ideologische Gesellschaft des technokratischen Zeitalters als Bedrohung für Christentum und Marxismus	245—253
Nosbüsch, Johannes: Kath. Tradition und modernes Freiheitsbewußtsein	277—299
Peperzak, Adrian Th.: Der Glücksbegriff des Karl Marx für Individuum und Gemeinschaft	232—244
Reding, Marcel: Karl Marx und die Theologie der Welt von heute	216—231
Sauser, Ekkart: Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen Aussagen der frühchristlichen Kunst	312—324
Sauser, Ekkart: Gedanken zum priesterlichen Dienst in der Theologie des heiligen Augustinus	86—103
Schmitz, Heribert: Das Presbyterium der Diözese	133—152
Thome, Alfons: Die Bibelkatechese im Lichte der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung	69—85
Thüsing, Wilhelm: Die theologische Mitte der Weltgerichts-versionen in der Johannesapokalypse	1—16
Thüsing, Wilhelm: Die Vision des „Neuen Jerusalem“	17—34

Wetter, Friedrich: Die Eucharistie, das Sakrament der Einheit mit Christus, „Bischof Hermann Volk zum 27. Dezember 1968“	341—352
Ziegler, Josef Georg: Moraltheilogische Überlegungen zur Organtransplantation	153—174

II. Kleinere Beiträge

Backes, Ignaz: Die Gotteslehre bei den Dominikanern um 1300	186—188
Baldus, Manfred: Das Promotionsrecht der kirchlichen Theol. Fakultät zu Paderborn und das deutsche Hochschulrecht	324—331
Haubst, Rudolf: Selbstdarstellung und Erneuerung der Kirche . .	120—129
Kubalik, Josef: Die Slawenapostel Cyrill und Methodius als Vorkämpfer des Ökumenismus	174—185
Petzold, Hilarion: Die Lehre von der Kirche bei Metropolit Antonius Khrapovitzkij	379—389

III. Besprechungen

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte (Breuning)	275—276
Aland, Kurt, u. a. (Hrsg.): The Greek New Testament (Adler) . .	188—189
S. D. E. Alberti Magni OP Episcopi Opera omnia Tomus XIV pars I fasc. I Super Ethica (Backes)	397
Algermissen, Konrad, u. a. (Hrsg.): Lexikon der Marienkunde (Ignaz Backes)	274
Auer, Alfons: Christsein im Beruf (Seelhammer)	265—266
Bauer, Armin Volkmar: Freiheit zur Welt (Backes)	397
Becker, Joachim: Israel deutet seine Psalmen (Schneider)	67
Behler, Gerhard Maria: Biblisches Marienlob (Breuning)	194
Bertsch, Ludwig: Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei Hippolyt von Rom (Loduchowski)	195
Betz, Otto (Hrsg.): Sakrament der Mündigkeit (Breuning)	401
Blandino, Giovanni SJ: Peccato originale e poligenismo (Breuning)	195—196
Bläser, Peter — Helbing, Hanno — Heintze, Gerhard — Meinhold, Peter: Dialog konkret (Schmitz)	272—273

Bogliolo, Luigi: Guida alla Ricerca scientifica e allo studio di S. Tommaso (Breuning)	400
Bratsiotis, Nikolaus P: Eisagoge Eis Ten Theologian Tes Palaias Diathekes (Junker)	129—130
Brem, Kurt: Das Gewissen (Seelhammer)	267
Breuning, Wilhelm: Jesus Christus der Erlöser (Backes)	398
Breuning, Wilhelm: Das Mysterium der Trinität und die christliche Existenz (Backes)	274
Brosseder, Johannes: Ökumenische Theologie (Breuning)	193
Büttner, Heinrich — Müller, Iso: Frühes Christentum im schweize- rischen Alpenraum (Sausser)	338
Cerfaux, Lucien: Le Trésor des Paraboles (Pesch)	192
Consécration à notre Dame: (Breuning)	401
Daniel-Rops, Henri: Das Leben Jesu Christi (Adler)	191
Nachkonziliare Dokumentation: (Breuning)	194, 400—401
Dommershausen, Werner: Die Estherrolle (Groß)	393
Dülmen, Andre v.: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Schelkle)	395
Edelby, Neophytos (Hrsg.): Liturgikon. Meßbuch (Sausser)	335
Egenter, R. — Matussek, Paul: Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie (Seelhammer)	266
Erklärung über die Religionsfreiheit (Breuning)	400
Feldhohn, Sophronia (Hrsg.): Siehe da bin ich (Breuning)	401
Fernau, Friedrich-Wilhelm: Patriarchen am Goldenen Horn (Sausser)	335
Fraling, Bernhard: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes (Backes)	275
Fries, Heinrich: Wir und die andern (Schmitz)	273
Froitzheim, Dieter: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (May)	403
Gamber, Klaus: Liturgie übermorgen (Kleinheyer)	269—270
Gamper, Arnold: Gott als Richter in Mesopotamien und im AT (Groß)	132
Hampe, Johann Christoph (Hrsg.): Die Autorität der Freiheit (Breuning)	195, 401
Häring, Bernhard — Schurr Viktor (Hrsg.): Christus vor uns (Breu- ning)	332—333
Haspecker, Josef SJ: Gottesfurcht bei Jesus Sirach (Groß)	131
Hauser, Richard: Was des Kaisers ist (Berg)	404

Heilsbetz, Josef: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (Schmitz)	271
Görg, Manfred: Das Zelt der Begegnung (Schneider)	390
Groß, Heinrich: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament (Schneider)	390
Hermann, Ingo: Das Markusevangelium, 1. Teil (Adler)	190
Hertling, Ludwig: Geschichte der kath. Kirche (Sausser)	337—338
Hillekamps, Carl H.: Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika (Schumacher)	66
Hirschberger, Johannes (Hrsg.): Denkender Glaube (Breuning)	333
Hoffmann, Paul: Die Toten in Christus (Pesch)	191—192
Hofmann, Linus: Exkommuniziert oder nicht? (May)	268
Kennedy, E. D. und d'Arcy, P. F.: Werden und Reifen des Priesters im Licht der Psychologie (Zander)	271
Kilian, Rudolf: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen (Groß)	67—68
Kirchgässner, Alfons: Indizien, Geistliche Glossen (Zulauf)	391—392
Klug, Oskar: Katholizismus und Protestantismus zur Eigentums- frage (Seelhammer)	266—267
Kraft, H. (Hrsg.): Eusebius v. Caesarea (Sausser)	340
Kuhn, Heinz-Wolfgang: Enderwartung und gegenwärtiges Heil (Pesch)	193
Kurz, Paul Konrad SJ: Über moderne Literatur (Zulauf)	391
Lang, Albert: Fundamentaltheologie (Schmitz)	272
Laplace, Jean SJ: Du hast uns gerufen... (Zander)	270
Lecler, Joseph SJ: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation (Kottje)	389
Léon-Dufour, Xavier: Die Evangelien und der historische Jesus (Schmitz)	273
Lohfink, Norbert: Die Landverheißung als Eid (Groß)	394
Metzger, Bruce M. Der Text des NT (Adler)	190
Millstätter Genesis- und Physiologos-Handschrift (Sausser)	336
Miscellanea, André Combes I, II, III: Rom Lateranuniv. (Breuning)	400
Mönche im frühchristlichen Ägypten (Sausser)	339—340
Mühlen, Heribert: Una Mystica Persona (Breuning)	193—194

Müller, Alfons: Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen (Backes)	273—274
Müller, Otfried (Hrsg.): Vaticanum secundum (Rock)	404
Mußner, Franz: Die Wunder Jesu (Pesch)	394
Nacke, Ewald: Das Zeugnis der Väter in der theol. Beweisführung Cyrills von Alexandrien (Sausser)	336
Nastainczyk, Wolfgang: Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral (Loduchowski)	268—269
Neues Testament (Karrer) (Breuning)	401
W. Nigg und W. Schamoni (Hrsg.): Das Leben des heiligen Ambrosius (Sausser)	339
Ordnung der Bischofssynode (Breuning)	400
Otto, Gert: Grundwissen zur Theologie (Breuning)	401—402
Piolanti, Miscellanea Antonio Piolanti (Breuning)	332
Plassmann, Engelbert: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jh. (May)	403
Plöger, Josef: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (Groß)	130—131
Poulsen, Niek: König und Tempel im Glaubenszeugnis des AT (Groß)	392—393
Rahner, Hugo: Symbole der Kirche. (Breuning)	276
Rahner, Karl — Häussling, Angelus: Die vielen Messen und das eine Opfer (Breuning)	331
Rahner, Karl — Görres, Albert: Der Leib und das Heil (Breuning) . . .	332
Restle, Marcell: Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien (Sausser)	334—335
Rinser, Luise: Gespräche über Lebensfragen (Zulauf)	392
Rock, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt (Seelhammer) . . .	265
Ruf, Ambrosius: Briefe an Studenten (Metzinger)	271
Sand, Alexander: Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Haupt- briefen (Pesch)	192—193
Semmelroth, Otto — Zerwick, Maximilian: Vaticanum II über das Wort Gottes (Schneider)	66—67
Schalom Ben-Chorin: Das brüderliche Gespräch (Schmitz)	271
Scharbert, Josef: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch (Schneider) .	67

Scharbert, Josef: Die Propheten Israels um 600 v. Chr. (Schneider)	390
Scheffczyk, Leo — Dettloff, Werner u. a. (Hrsg.): Wahrheit und Verkündigung (Backes)	396—397
Schell, Hermann: Kath. Dogmatik (Breuning)	399—400
Schmaus, Michael: Kath. Dogmatik (Breuning)	333
Schmaus, Michael: Das Paradies (Breuning)	334
Schmid, Hans Heinrich: Wesen und Geschichte (Groß)	132
Schmitz-Valckenberg, Georg: Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Institutes der Universität München (Breuning)	400
Schneider, Johannes: Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen (Backes)	274—275
Scholz, Franz (Hrsg.): Miscellanea Fuldensia (Loduchowski)	194
Schüller, Bruno: Gesetz und Freiheit (Seelhammer)	267—268
Schutz, Roger: Dynamik des Vorläufigen (Zulauf)	392
Schwab, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit (May)	402
Sievers, Eberhard: Natur als Weg. Thomas von Aquin und gesundes Leben (Zulauf)	390—391
Stella, Giorgi CM: L'insegnamento filosofico de preti della missione alle origine del Neotomismo in Italia (Breuning)	400
Strobel, August: Kerygma und Apokalyptik (Schmitz)	272
Svoboda, R. OSC (Hrsg.): Berufsethik der kath. Krankenpflege (Seelhammer)	268
Theurer, Wolfdieter, CSSR: Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen (Breuning)	399
Uhrmann, Johann: Das Geständnis im kanonischen Prozeß (May)	402
Vanhoye, A: Der Brief an die Hebräer (Adler)	190—191
Vargas-Machus, Antonio SJ: Escritura, Tradicion e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suarez (Backes)	398—399
Vogel, Gustav: Seltsame Menschen (Seelhammer)	267
Volk, Hermann — Wetter, Friedrich: Geheimnis des Glaubens (Breuning)	400
Walter, Eugen: Vom heilbringenden Glauben (Seelhammer)	266
Wellhausen, Julius: Die Pharisäer und die Sadduzäer (Pesch)	394—395
Wölfel, Eberhard: Seinsstruktur und Trinitätsproblem (Breuning)	196

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Wilhelm Thüsing, Trier
Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen
in der Johannesapokalypse

Wilhelm Thüsing, Trier
Die Vision des „Neuen Jerusalem“
(Apk 21, 1—22, 5) als Verheißung und Gottes-
verkündigung

Rudolf Haubst, Mainz
Eschatologie
„Der Wetterwinkel“ — „Theologie der Hoffnung“

Besprechungen:
Kirchengeschichte, Altes Testament, Neues
Testament, Dogmatik, Moraltheologie

Heft 1
Januar/Februar 1968
77. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kodierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse

Von Professor Wilhelm Thüsing, Trier

I.

Wer die Apokalypse des Johannes, dieses rätselvolle, so wenig bekannte und ausgewertete letzte Buch des Neuen Testaments (dieses Buch, das wir nur zu oft den Sektierern überlassen) ohne ausreichende Erklärung liest, wird wohl zunächst den Eindruck haben, daß hier einige schöne Szenen fast untergehen in einer wirren Fülle von düsteren Visionen. Da werden die „apokalyptischen Reiter“ entsandt, um Krieg, Hunger und Seuchen über die Erde zu bringen¹; da wird der „Brunnen des Abgrundes“ geöffnet, und aus dem Rauch, der diesem Brunnen entströmt, kommen furchtbare Wesen wie riesige Heuschrecken heraus, um die Menschen zu peinigen²; Engel schütten goldene Schalen über das Meer und die Flüsse und die Quellen aus, und sie werden zu Blut³; da rüstet sich die satanische Macht, unter dem Bilde eines furchterregenden feuerroten Drachen dargestellt, mit dem Antichristen als dem „Tier aus dem Meere“ zum Kampf gegen Gott⁴; breit wird die Verderbtheit der großen Dirne „Babylon“ (der gottfeindlichen Weltmacht) und das schreckenerregende Gericht über sie dargestellt⁵; und die Schrecken steigern sich bis zum endgültigen Gericht Gottes über den Antichristen und seine Heerscharen und den Satan. Es ist, als ob alle Traumängste der Menschheit vor den Katastrophen der Weltgeschichte uns geballt entgegenträten.

Wir können leicht zu der Frage kommen — heute eher als vor 20 und 25 Jahren —, ob das alles nicht überholte mythologische Redeweise ist, ob es überhaupt zu unserem Welt- und Geschichtsbild paßt (und zwar nicht nur zum naturwissenschaftlichen, sondern auch zu unserem heutigen theologischen). Wird die jetzige Schöpfung nicht völlig abgewertet, wenn man sich dieses Bild der in Katastrophen vergehenden Welt zu eigen macht? Und was die Apokalypse selbst angeht: Gibt es überhaupt eine theologische Ordnung in dieser Folge von eigenartigen oder sogar abstrusen Visionen? Gibt es hier so etwas wie eine „Mitte“?

Und vor allem: Paßt alles zu unserem Gottesbild? Ist dieser Gott des Gerichtes, der das Blut seiner Heiligen rächt, der scheinbar sinnlose Plagen und Qualen über die Menschheit hereinbrechen läßt, wirklich unser Gott?

¹ Apk 6, 2—8.

² Apk 9, 1—11.

³ Apk 16, 3—7.

⁴ Apk 12, 3 f. 17; 13, 1—18.

⁵ Apk 17, 1—18, 24.

Bevor wir diese eigentliche Frage unseres Themas zu klären versuchen, wird es gut sein, so kurz wie möglich zwei Vorfragen zu beantworten, und zwar erstens die nach der gemäßen Deutung und der literarischen Art der Apokalypse, und zweitens eine Übersicht über den Aufbau (den allem vorläufigen Augenschein zum Trotz außerordentlich kunstvollen und überlegten Aufbau) dieser Schrift zu gewinnen.

1. Zur literarischen Art und zur sachgerechten Deutung der Apokalypse

Hier muß vor allem eines so nachdrücklich wie möglich betont werden: Die sog. welt- oder kirchengeschichtliche Deutung (die heute noch von vielen Sekten gepflegt wird) ist — wie in der ntl. Wissenschaft längst allgemein klar ist⁶ — ein verhängnisvoller Irrweg. Es geht dem Apokalyptiker nicht darum, einzelne innergeschichtliche Ereignisse vorauszusagen; er will vielmehr der bedrängten Christenheit seiner Zeit, die die Probe der ersten Christenverfolgungen durch das römische Imperium zu bestehen hat, Trost spenden durch die Botschaft vom Weltgericht, Weltende und der neuen Schöpfung. Es geht ihm um das gleiche, was Jesus selbst in seiner Botschaft vom bevorstehenden Hereinbrechen der Gottesherrschaft verkünden will (vgl. vor allem die sog. „synoptische Apokalypse“ Mk 13 parr); wenn man so will, sagt er diese Botschaft Jesu für die Christen seiner Tage neu. Wir können daran festhalten, daß er auf Patmos Offenbarungen erhalten hat, daß er von Gott her etwas „geschaut“ hat; aber was er geschaut hat, das sind nicht die Einzelheiten, die wir in seinem Buch nachlesen können. Die sind nur Darstellungsmittel für das, was Gott seiner Kirche sagen will; und zwar ist leicht nachzuweisen, daß Johannes „Vorstellungsmaterial“, das in der damaligen Zeit weit verbreitet war — es gab damals eine ganze Reihe solcher „Apokalypsen“⁷ — in einer souveränen Weise in den Dienst seiner genuin biblischen und christlichen Botschaft stellt. Sein Buch lebt nächst der Christusbotschaft vor allem aus der Vorstellungswelt der atl. Propheten, und zwar mehr als aus der zeitgenössischen Apokalyptik.

Die Apokalypse des Johannes will das als nahe erhoffte Ende der Welt und damit den Sieg Gottes darstellen; den Vorrang hat also die sog. „endgeschichtliche Deutung“. Aber diese ist zu verbinden mit der „traditionsgeschichtlichen“ (weil die einzelnen Vor-

⁶ Vgl. A. Vögtle, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese I, Freiburg 1966, 150—152, ferner 152—178.

⁷ Vgl. A. Vögtle a.a.O. 156—161; H. H. Rowley, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung, Einsiedeln 1965 (Übers. der 3. Aufl. des engl. Originals, 1962).

stellungen aus der atl. und zeitgenössischen Tradition genommen sind) und vor allem einer zeitgeschichtlichen Sicht; denn Johannes schreibt nicht im luftleeren Raum, die Apokalypse ist ein Buch aus ihrer Zeit und für ihre Zeit⁸, und so erhält die gottfeindliche Weltmacht (die es nicht nur in der Zeit des Sehers gibt, sondern allezeit und vor allem in der Endzeit) wie von selbst die Züge des christenverfolgenden Roms. Es geht um eine „Endgeschichte“, die schon für die Gegenwart des Sehers — aber auch für die unsere! — relevant ist.

2. Zum Aufbau der Apokalypse

Wir haben eben die Frage gestellt, ob in diesem zunächst so unübersichtlichen Buch eine Ordnung und eine gedankliche „Mitte“ festzustellen ist. Wir fragen jetzt konkreter: Kann der **Aufbau** des Buches einen Hinweis auf eine solche „Mitte“ geben?

In der folgenden Gliederung ist versucht worden, den Aufbau der Apokalypse so darzustellen, daß auf diese „Mitte“ schon hingewiesen wird.

Aufbau der Johannesapokalypse

Überschrift, Grußzuschrift, Berufung des Sehers (1, 1—11)

Einleitender (ermahnender) Teil:

Der Menschensohn inmitten seiner Gemeinden (1, 12—3, 22)

Hauptteil (apokalyptischer Teil): 4, 1—22, 5

A. DIE ENDEREIGNISSE UND DAS GERICHT (4, 1—20, 15)

Übergeordnet: Die Doppelvision

Kap. 4: Der Thronende ist der „Kommende“
Kap. 5: Das Lamm ist „würdig, die Siegel zu öffnen“

I. (Erste Siebenerreihe von Gerichtsvisionen): Die sieben Siegel

Öffnung der ersten 6 Siegel (6, 1—17)

Zwischenstück 7, 1—17: Besiegelung der 144 000.

Die Sieger vor dem Thron Gottes

Öffnung des 7. Siegels (8, 1)

II. (Zweite Siebenerreihe von Gerichtsvisionen): Die sieben Posaunen

Die ersten 6 Posaunen (8, 2—9, 21)

Zwischenstück 10, 1—11, 14: Bedeutung der 7. Posaune

Die zwei Zeugen

⁸ Vgl. W. G. Kümmel, Einleitung in das NT (Feine-Behm-Kümmel), Heidelberg 1963, 337 f. 341.

Die 7. Posaune:

Jubellieder im Himmel (11, 15—19)

Zentrale Zwischenvisionen (Kap. 12—14):

Die Sternenfrau und der Drache (12, 1—18)

Die zwei Tiere (13, 1—18)

Das Lamm und die 144 000 auf dem Berge Sion (14, 1—5)

Verkündigung und Darstellung des Endgerichts („Ernte“): 14, 6—20

(+ 15, 2—4: Die Sieger auf dem kristallinen Meer)

III. (Dritte Siebenerreihe von Gerichtsvisionen): Die sieben Zornesschalen (Kap. 15 und 16)

Entfaltung des Endgerichtes (Kap. 17—20):

Das Gericht über „Babylon“ (Kap. 17 und 18)

Jubellieder im Himmel (19, 1—10)

Das Gericht über das Tier und den falschen

Propheten („Messiasschlacht“): 19, 11—21

Das Gericht über den Satan (20, 1—3. 7—10) und das „tausendjährige Reich“ Christi (20, 4—6)

Das Jüngste Gericht (20, 11—15)

B. DIE NEUE SCHÖPFUNG (21, 1—22, 5); vgl. schon 20, 4—6 und die „vorgreifenden Visionen“ 7, 9—17; 11, 15—19; 15, 2—4; 19, 6—9.

Schluß (22, 6—21)

In dem Abschnitt A des Hauptteiles heben sich drei Reihen von Visionen schon von vornherein von allen anderen ab: drei Reihen von je sieben „Plagen“.

Es gibt Versuche, auch in den dazwischenliegenden Visionen Siebenerreihen festzustellen⁶; doch sind sie nicht zwingend. Die Siebenerreihen, die der Apokalyptiker selbst als solche kennzeichnet, sind diese drei. Rein formal wäre also von diesem vorweg erkennbaren Aufriß aus alles, was dazwischenliegt, jeweils als „Zwischenstück“ zu charakterisieren; es würde sich also entweder tatsächlich um verbindende Glieder oder um Einschübe handeln (die freilich in inhaltlicher Hinsicht bedeutungsvolle Ergänzungen und Entfaltungen bieten können).

Das Schema gibt also einen Aufbau, der im großen und ganzen vor aller Deutung feststellbar ist.

Unter den Auslegern wird die Frage viel diskutiert, wie das Verhältnis der drei Siebenerreihen untereinander ist — sukzessiv oder parallel.

⁶ Vgl. die Angaben bei M. E. Boismard, Die Apokalypse, in: Einleitung in die Heilige Schrift (Hrsg. A. Robert und A. Feuillet), Bd. II, Wien 1964, 645 (in der französischen Originalausgabe [Tournai 1959] p. 721 s.); M. Rissi, Was ist und was danach geschehen soll. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes, Zürich 1965, 21, Anm. 43.

Daß sie dem Wortlaut nach sukzessiv sind, ist leicht zu erkennen — die zweite geht aus der ersten und die dritte aus der zweiten hervor, wie die erste durch die Vision von Kapitel 5 in Gang gesetzt wird. Aber dieser kompositorischen Aufeinanderfolge braucht keine chronologische zu entsprechen, so daß die Frage bestehen bleibt.

Die m.E. zutreffende Antwort sei kurz angegeben: Die Reihen II und III bilden ein zusammengehöriges Ganzes. Sie sind beide zum großen Teil den ägyptischen Plagen (Ex 7—10) nachgestaltet; und zwar kann man die Entsprechung zwischen II und III Zug um Zug nachweisen¹⁰. Dabei schildert II jeweils eine partielle und III eine totale Katastrophe.

Reihe I ist demgegenüber ebenfalls ein zusammengehöriges Ganzes und bietet präladierend (oft nur geheimnisvoll andeutend) schon die wichtigsten Motive der Apokalypse¹¹: von den innergeschichtlichen Katastrophen, die auf das Ende bezogen sind¹², über das Weltende selbst — vgl. das sechste Siegel¹³ — bis zur neuen Schöpfung¹⁴. Der Abschnitt Apk 7, 9—17 gehört also nur unter rein formalem Aspekt zu einem „Zwischenstück“¹⁵, während er in Wirklichkeit den Abschluß der Reihe I bildet.

D. h. also: Was als Nacheinander „geschaut“ und berichtet wird, braucht deshalb nicht notwendig im Nacheinander zu geschehen¹⁶. Man verfehlt die eigentliche Aussageabsicht der Apokalypse, wenn man nicht erkennt, daß hier eine darstellerische Absicht am Werke ist, daß die „Vorgriffe“ (d. h. die Einschaltung von Szenen, die schon das Ende des Weltgerichts oder die Vollendung zeigen) und die Verklammerungen einer bestimmten theologischen Aussageabsicht dienen.

Es geht also nicht um historisch hintereinanderliegende Ereignisse. Das Nacheinander ist teils Darstellungsmittel, das trotz der verschiedenen Aspekte, die zum gleichen theologischen Sachverhalt geltend gemacht werden, die Spannung des Lesers aufrechterhalten soll;

¹⁰ Vgl. G. Bornkamm, Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, in: Studien zu Antike und Urchristentum (Ges. Aufs. II), München 1959, 204—222, hier 205 f.; E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1960, 83 f. (zu Apk 16, 1—21).

¹¹ Vgl. G. Bornkamm, a.a.O. 220.

¹² Apk 6, 1—11.

¹³ Apk 6, 12—17.

¹⁴ Apk 7, 9—17.

¹⁵ Nur Apk 7, 1—8 (Die Versiegelung der 144 000) kann als eigentliches Zwischenstück angesprochen werden. Zwischen die vorgreifende Vision des Endgerichtes (Apk 6, 12—17) und die der Vollendung (7, 9—17) ist hier eine Vision der Kirche auf Erden eingeschoben, die innerhalb der „zentralen Zwischenvisionen“ der Kapitel 12—14 noch eine Entsprechung hat (Apk 14, 1—5: Das Lamm auf dem Berge Sion und mit ihm die 144 000).

¹⁶ Vgl. H. H. Rowley a.a.O. (Anm. 7) 116; M. Rissi, a.a.O. (Anm. 9) 19 f.

teils ist es aber auch Ausdrucksmittel für die Tatsache, daß es innerhalb der auf die Endereignisse zueilenden Weltgeschichte und vor allem innerhalb der Endereignisse selbst eine Steigerung und Intensivierung der Katastrophen gibt, in denen das göttliche Gericht sich vollzieht. Außerdem dürfte das Nacheinander öfters Ausdrucksmittel dafür sein, daß die Endereignisse schon für die Gegenwart relevant sind¹⁷.

II.

1. Die Herrschaftsübernahme Gottes als die „theologische Mitte“ der Apokalypse

Wir haben die Frage, ob in dem Aufbau der Apokalypse schon Hinweise auf die „theologische Mitte“ zu finden sind, noch nicht beantwortet. Jedoch ist in unserem Aufbau-Schema schon ein Ansatzpunkt für diese Antwort enthalten, indem die „7. Posaune“ im Druck hervorgehoben ist.

Das ist schon durch die Darstellung selbst gerechtfertigt. Kein anderes Glied der Siebenerreihen ist in seiner Bedeutung so stark hervorgehoben wie dieses. Das „Zwischenstück“ Kapitel 10 und 11 (zwischen der 6. und 7. Posaune) hat zu einem großen Teil die Aufgabe, auf diese 7. Posaune hinzuweisen; in Apk 10, 5—7 heißt es:

„Der Engel, den ich stehen sah auf dem Meer und auf der Erde, erhob seine Rechte in den Himmel, und er schwur bei dem, der lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel, und was in ihm ist, und die Erde, und was in ihr ist, und das Meer, und was in ihm ist, geschaffen hat, daß keine Zeit mehr sein wird, sondern in den Tagen, da der siebte Engel in die Posaune stößt, ist das Mysterium Gottes vollendet, das er verkündet hat an seine Knechte, die Propheten.“

Die 7. Posaune kommt dann erst nach zwei bzw. drei weiteren Zwischenvisionen, die die Spannung noch erhöhen, in Apk 11, 15. Und was geschieht beim Ertönen dieser 7. Posaune?

„Und der siebente Engel stieß in die Posaune. Und es erhoben sich gewaltige Stimmen im Himmel, die riefen: (Nun) ist (Wirklichkeit) geworden die Herrschaft unseres Kyrios und seines Gesalbten, und er wird herrschen in alle Ewigkeit!“

Man ist nahezu enttäuscht, daß auf dieses als Abschluß und Vollendung angekündigte Ereignis „nur“ Jubelrufe im Himmel laut wer-

¹⁷ Übrigens schlägt sich in der Doppelung und Variation vieler Szenen und Motive auch die Tatsache nieder, daß der Verf. verschiedenartige Stoffe aus der ihm vorliegenden Tradition eingebaut hat; er hat sie so seinem Ziel dienstbar gemacht, in einem spannungsgeladenen Nacheinander doch viele Aspekte der wesentlichen Gerichtereignisse zu bieten. Vgl. W. G. Kümmel, Einleitung (s. oben Anm. 8) 339.

den. Auch in den Vv. 16—18 folgen auf die Rufe der gewaltigen Stimmen Jubelrufe, die der „24 Ältesten“.

„Und die vierundzwanzig Ältesten, die vor Gott auf ihren Thronen sitzen, fielen auf ihr Angesicht und beteten Gott an und sprachen: Wir danken dir, Kyrios, Gott, Allherrscher, der da ist und der da war, daß du deine gewaltige Macht ergriffen und die Herrschaft angetreten hast. Die Völker gerieten in Zorn, und dann kam dein Zorn und die Zeit der Toten, gerichtet zu werden, und (die Zeit), den Lohn zu geben deinen Knechten, den Propheten, und den Heiligen und denen, die deinen Namen fürchten, den Kleinen und den Großen, und zu verderben, die die Erde verderben.“

In V. 19 folgt dann freilich noch die Bemerkung:

„Und es öffnete sich der Tempel Gottes im Himmel, und es erschien seine Bundeslade in seinem Tempel, und es ereigneten sich Blitze und Stimmen und Donnerschall und Erdbeben und großer Hagel.“

Ist die Spannung, die der Apokalyptiker hervorgerufen hat, vielleicht nur erzählerisches Mittel, ohne daß der 7. Posaune wirklich diese Bedeutung zukäme? Hinterher kommen doch noch viele Visionen vom Endgeschehen, darunter auch die letzte Reihe der sieben Schalenplagen! Oder hat das Geschehen bei diesem siebten Posaunenstoß — also die Jubelrufe und das Sich-Öffnen des himmlischen Tempels — für den Seher doch die zentrale Bedeutung? Ist in den Jubelrufen vielleicht die „theologische Mitte“ aller Visionen schon beschlossen? Hier ist in der Weise des Lobpreises ja schon das im eigentlichen Sinne letzte Gericht ausgesagt („Es kam dein Zorn“ 11, 18) und außerdem die Vollendung alles Geschehens: „Gott wird herrschen in Ewigkeit“ (V. 15)¹⁸! Ist alles Folgende von 14, 6 an nur einerseits die Entfaltung dieses Letzten und andererseits (in Kapitel 12 und 13) die (nachgeholte) Schilderung der Gegner, die einander in der zum endgültigen Siege führenden Entscheidungsschlacht Gottes (Kap. 17—20, vor allem 19, 11—21) gegenüberstehen?

So ist es, wenn nicht alles täuscht, tatsächlich. Diese Lobpreisungen in Kap. 11 sind — wie auch die übrigen in Kap. 4 bis 19¹⁹ — keine fromme

¹⁸ Auch V. 19 ordnet sich in diese Sicht ein. Das Erscheinen der Bundeslade dürfte einerseits eine Andeutung der eschatologischen Gnadengegenwart Gottes sein, die in Apk 21, 1—22, 5 entfaltet wird (vgl. schon 7, 15—17); andererseits deuten die „Blitze und Stimmen . . .“ wohl an, daß es sich zunächst um eine Gerichts-Theophanie handelt (vgl. Ex 9, 23 f.; 19, 16; vor allem Ps 18 [17], 13—15; Js 30, 30).

¹⁹ Apk 4, 8 (Heilig-Ruf der „vier Wesen“); 4, 11 (Akklamation der „vierundzwanzig Ältesten“); 5, 9 f. und 5, 12 (Doxologien auf das „Lamm“; s. unten S. 12, Anm. 25); 5, 13 (Lobpreis auf Gott und das Lamm); 7, 10. 12 (Lobpreisungen der „unzählbaren Schar vor dem Thron“ und der Engel); 12, 10—12 (nach dem Sieg Michaels über den Drachen); 14, 7 (Ruf des Engels, der „das ewige Evangelium hat“); 15, 3 f. (Das Lied der Sieger auf dem kristallen-feuerglühenden Meer); 16, 5—7 (nach dem Ausgießen der dritten Schale); 19, 1 f. und 19, 6—8 (Allelujaurufe, s. unten S. 16).

Zugabe, sondern in ihnen sagt der Apokalyptiker seine eigentliche Botschaft aus; bzw. sie dienen ihm zur Deutung seiner Visionen²⁰. Oder, umgekehrt gesehen und etwas zugespitzt ausgedrückt: Man kann die Visionen in all ihrer bunten Mannigfaltigkeit als Illustration dieser „theologischen Mitte“ auffassen.

Und was ist nun diese „theologische Mitte“? Sie offenbart sich in der Tatsache, daß die himmlischen Jubelrufe nicht zuerst davon reden, daß jetzt das Gericht geschehe, sondern daß Gott seine Herrschaft übernimmt — dieser Gott, der in unbegreiflicher Geduld seine Feinde gewähren ließ, der seine gewaltige Macht nicht einsetzte und es hinnahm, daß die Welt von seinem Feind in unsägliche Katastrophen und das Leid der Zwietracht gestürzt und daß seine Propheten und selbst sein Sohn von den Mächten der Finsternis „besiegt“ wurden. Dieser Gott ergreift jetzt seine Macht und seine Herrschaft, jetzt erweist er sich offenkundig vor aller Welt als den, der er ist. Genau dies ist das eigentliche Anliegen des Apokalyptikers (wie der ganzen Offenbarung vom Alten Testament, vor allem den Propheten, an; es ist auch das innerste Anliegen selbst der apokryphen Apokalypsen): daß Gott offenbar wird und herrscht.

Wichtig für diese Aussageabsicht ist eine Gottesbezeichnung in dem zweiten Jubelruf Apk 11, 17; dort wird Gott genannt „der da ist und der da war“. Hier liegt ganz offensichtlich der Jahwe-Name des AT zugrunde — wir verdeutlichen die Übersetzung von Apk 11, 17 also am besten durch eine Betonung des „da“: „der da ist und der da war“²¹. Dieses „Da-Sein“ ist schon vom AT her ein gewaltiges dynamisches Leben und Andringen in Macht und Bundestreue. Jetzt, in dem Geschehen, das unsere Doxologie von Apk 11 anzeigt, ist dieses machtvolle Da-Sein als das Herrschen Gottes vollendet.

Noch deutlicher erkennen wir das durch einen Vergleich mit den Parallelen unserer Gottesbezeichnung in den ersten Kapiteln der Apokalypse. Hier taucht eine solche Gottesbezeichnung dreimal auf, in dem Eingangsgruß 1, 4, in einer „Selbstvorstellungsformel“ Gottes 1, 8 und in dem Heilig-Ruf der vier Wesen 4, 8. Aber es gibt einen Unterschied gegenüber 11, 17. An diesen drei Stellen ist die Gottesprädikation dreigliedrig: „Der da war und der da ist und der Kommende. Dieses letzte Glied „der Kommende“, das in 1, 8 und 4, 8 den Akzent trägt, fehlt in dem Jubelruf von Kap. 11! Gerade das ist bezeichnend; denn es läßt sich nur dadurch erklären, daß der Apokalyptiker dieses „Kommen“ schon jetzt als realisiert ansieht. Der ganze Verlauf der Gerichtsvisionen ist auf dieses „Kom-

²⁰ Vgl. G. Dellling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse: *Novum Testamentum III* (1959) 107—137.

²¹ Vgl. die Wiedergabe von Ex 3, 10—15 durch M. Buber — F. Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, Köln-Olten 1954, 158.

men“ zu Gericht und Neuschöpfung hingeordnet; der Gott, von dem in ihnen gesprochen wird, ist der „Kommende“ als derjenige, der im Begriff steht, seine Herrschaft zu übernehmen.

2. Der Vollzug der Herrschaftsübernahme in der Weise des Gerichts

Der Gott, der seine Herrschaft übernimmt, ist notwendig der richtende Gott. Das Gericht über den Bösen und das Böse ist wegen der Herrschaftsübernahme Gottes notwendig; das Gericht ist nur die negative Kehrseite dieser Herrschaftsübernahme (die aber wegen der Feindschaft, die sich in der Welt gegen Gott erhoben hat, äußerst real und bedrängend ist). Aber nicht das Gericht ist die theologische Mitte der Apokalypse, sondern die Herrschaftsübernahme Gottes.

Trotzdem erhebt sich die Frage, ob die Weise, wie hier vom Gericht Gottes die Rede ist, für uns Menschen des Neuen Bundes noch akzeptabel ist. Schauen wir nur auf Apk 11, 18 „Da entbrannte dein Zorn“ und — noch härter und schärfer — Apk 19, 2 „Er hat Rache genommen für das Blut seiner Knechte“; vgl. ferner 16, 5—7, wo die härteste Stelle dieser Art sich findet. Da spricht der dritte Schalenengel, der seine Schalen auf die Flüsse und die Quellen ausgießt, so daß sie „zu Blut werden“: „Gerecht bist du, der da ist und der da war, du Heiliger, daß du dieses Gericht gehalten hast, denn Blut von Heiligen und Propheten haben sie ausgegossen, und Blut hast du ihnen zu trinken gegeben; denn sie sind es wert.“ Wir können auch noch 6, 9 vergleichen, wo die Seelen derer, die geschlachtet worden sind wegen ihres Zeugnisses für Christus, selber um Rache schreien.

Ist das nicht alttestamentarisch im Sinne des Unterchristlichen? Wenn man es isolieren wollte: ja. Dann verträgt es sich nicht mit dem Gebot der Feindesliebe und dem Verzeihungsruf, den uns Lukas vom sterbenden Jesus und von Stephanus berichtet.

Wir könnten uns auf eine historische Überlegung zurückziehen: Das AT und die Apokalyptik sind davon durchdrungen, daß das Böse um der Heiligkeit und der Herrschaft Gottes willen ausgerottet werden muß; und auf weite Strecken wird im AT (und weit darüber hinaus!) dazu keine andere Möglichkeit gesehen als die Ausrottung aller Sünder. Hier trübt also die geistes- und religionsgeschichtlich bedingte Unfähigkeit, zwischen Sünder und Sünde zu unterscheiden, den Blick. Wir könnten uns auch darauf zurückziehen, daß das Gericht in Wirklichkeit von dem sündigenden Menschen selbst grundlegend vollzogen wird (vgl. etwa Joh 3, 18: Wer sich nicht im Glauben Gott überantwortet, „ist schon gerichtet“). Solche Gedankengänge tragen ohne Zweifel zur Lösung unserer Frage bei.

Aber könnte es nicht auch noch anders ein — könnte im letzten Buch des NT nicht ein aus dem AT genommenes theologisches Schema als Dar-

stellungsmittel für eine Wahrheit verwendet sein, die auch aus der ntl. Offenbarung nicht eliminiert werden darf: daß Gott so ist, daß er „seiner nicht spotten lassen“ kann (vgl. Gal 6, 7)? Wird hier nicht vielleicht mit der gewiß äußerst unvollkommenen Ausdrucksweise vom zürnenden und rächenden Gott eine Seite des Gottesbildes dargestellt, die ohne den größten Substanzverlust nicht übersehen werden darf (und die man faktisch übersieht und fallen läßt, wenn man diese Ausdrucksweise nur überlegen lächelnd ad acta legt)? Und das, was als Auswirkung des Zornes Gottes in der Apokalypse beschrieben wird, gibt es ja faktisch schon äußerst real und bedrängend in der Menschheitsgeschichte. Sollen wir uns weigern, die Katastrophen der Menschheitsgeschichte mit Gott und Gottes Handeln zusammenzubringen, nur weil wir überzeugt sind, daß wir das nicht in der für unsere Begriffe kurzschlüssigen Weise der Apokalypse tun dürfen?

Man wird um so vorsichtiger, je mehr man erkennt, daß die Apokalypse zwar sicherlich nicht die ganze ntl. Offenbarungsfülle enthält, daß sie aber doch durchgängiger, tiefergehend und theologisch richtiger von der ntl. Heilsbotschaft geprägt ist, als manche Ausleger es wahrhaben wollen — und daß sie in einer außerordentlich eindrucksvollen und eindringlichen Weise den Blick auf das unauflösliche Geheimnis Gottes richtet.

3. Die Thronvision Apk 4 und die Herrschaftsübernahme Gottes

Wie die Apk das tut, erkennen wir am besten aus der „übergeordneten“ Doppelvision Apk 4 und 5. Wenn man in der Lage ist, den Gehalt dieser Vision wirklich in sich aufzunehmen, vermag man zu erfassen, daß der Gott, den die Apk verkündet, seine Herrschaft nicht übernimmt, um seine Feinde zu quälen und zu vernichten, sondern einfach und vor allem deswegen, weil er „würdig“ ist; weil die Gottheit Gottes, des wahren, lebendigen Gottes — des Gottes, den kein Weiser dieser Welt ersinnen könnte — untrennbar zusammenhängt mit den beiden wichtigsten Fakten des Welt- und Heilsgeschehens: einmal mit der „Schwäche“ und „Geduld“ Gottes, in der er das „Lamm“ besiegen läßt, damit es siege — und zum anderen mit seiner Herrschaftsübernahme, in der er „seine gewaltige Macht ergreift“.

In Kapitel 4 schaut Johannes Gott als den „Thronenden“, als den Ungenannten, Unnennbaren, den er nicht einmal zu beschreiben wagt. Es heißt einfach, daß er im Himmel einen Thron schaut, „und auf dem Thron [ist] ein Sitzender“. Dieser geheimnisvoll Thronende ist wahrnehmbar nur in der Lichtfülle, die von ihm ausstrahlt, und in dem Spiegel, den die Huldigungen seiner Diener darstellen. Und mit dem Licht, das in der Klarheit und Helle eines Diamanten und durch rot und smaragden leuchtende Edelsteinpracht reflektiert wird, mit der Unendlichkeit des

kristallinen Meeres, das den Boden des Thronsaales bildet und die Wahrheit „Gott ist Licht“ (vgl. 1 Joh 1, 5) tausendfach reflektiert, verbindet sich die Glut des Feuers — in den „sieben Fackeln“, die vor dem Throne brennen; und Blitze und Stimmen und Donner erschallen wie am Sinai.

Man hat oft gesagt, Apk 4 stelle ein zeitloses Bild des ewigen Gottes vor uns hin. Das stimmt — und stimmt doch wieder nicht. Schon die Blitze und Donner des Sinai, die vom Thron ausgehen, wollen zeigen, daß hier der Gott der Heilsgeschichte sich offenbart. Und so sehr die Lobrufe der „vier Wesen“²² und der „vierundzwanzig Ältesten“²³ als Darstellung der nie endenden himmlischen Liturgie genommen werden können, so sind sie doch noch stärker auf das bevorstehende Handeln Gottes bezogen — eben auf das, was in 11, 15 ff. als vollzogenes Geschehen verkündet wird: auf die Übernahme der Herrschaft.

Der Nachdruck in dem „Heilig“-Ruf der Wesen (4, 8) liegt auf dem letzten Glied der Gottesprädikation: „der da kommt“, d. h. der im Begriff steht, seine Herrschaft zu ergreifen. Und die Akklamation der „vierundzwanzig Ältesten“ (4, 11) wird zwar meist übersetzt „Würdig bist du, Ehre und Macht zu empfangen“ — aber das griechische Wort, das im Urtext steht (λαβεῖν), kann genausogut „nehmen, ergreifen“ bedeuten. Man könnte zwar im Sinne der Übersetzungsmöglichkeit „empfangen“ meinen, der Apokalyptiker denke nur daran, daß Gott von seinen Geschöpfen die Lobpreisungen entgegennimmt. Aber das Wort „Macht“ verwehrt diese Deutung: denn Gott empfängt seine Macht nicht, sondern ergreift sie (er besitzt sie ja schon als der Schöpfer, und als solchem gilt ihm die Akklamation 4, 11) — wie es dann ja in Apk 11, 16—18 auch ausdrücklich gesagt wird²⁴. Und auch die Herrlichkeit, die die Wesen und die Ältesten preisend anerkennen, empfängt er nicht, sondern offenbart sie mit seiner Macht zusammen.

Wir sehen, wie sehr die Apk auch in dieser übergeordneten Vision von dem Gedanken geprägt ist, daß es um die Herrschaftsübernahme Gottes geht!

4. Die Herrschaft Gottes und des „Lammes“. Die Apokalypse als neutestamentliche Schrift

Die gleiche Linie erkennen wir im 5. Kapitel, das mit dem vierten zusammen eine Einheit bildet. Der Thronende setzt die Endereignisse dadurch in Gang, ergreift dadurch seine Herrschaft, daß er dem „Lamm“

²² Diese gewaltigen, aus der Vision des Propheten Ezechiel (Ez 1, 5—25) übernommenen und umgeformten Thronassistenten Gottes sind vielleicht als Vertreter der Schöpfung gedacht.

²³ Die Auslegung schwankt, ob Vertreter des priesterlich-königlichen Gottesvolkes gemeint sind oder ebenfalls Engelwesen.

²⁴ Vgl. auch G. Dellling a.a.O. 114.

das Buch mit den sieben Siegeln übergibt. Und dieses Buch ist eine Chiffre nicht für die Summe einer überzeitlichen Gotteserkenntnis, sondern für den göttlichen Plan und Entschluß, die alte Welt ihrem Ende zuzuführen und die neue heraufzuführen. Die Siegel des Buches können aber nur von dem „Löwen aus dem Stamme Juda“ geöffnet werden, dessen Sieg dem Seher angesagt wird (Apk 5, 5); und dieser siegreiche „Löwe“ erscheint ihm als das „Lamm“, das die Todeswunde noch an sich trägt (5, 6). Das zuinnerst mit der christlichen Heilsbotschaft verbundene Paradox ist hier voll aufgenommen, daß der Tod Jesu Christi der entscheidende Sieg ist. Die Entscheidungsschlacht fällt nicht erst auf dem Schlachtfeld von „Harmagedon“ (16, 16), sondern ist längst geschlagen in dem gehorsamen Besiegtwerden von Golgotha; das Wesen der satanischen Macht, das in dem sich aufgipfelnden Egoismus besteht, ist durch diese Tat der selbstlosen Liebe (vgl. Apk 1, 5) überwunden, endgültig niedergerungen. Apk 5 stellt die theologische Wirklichkeit dar, daß durch diesen Sieg der Weg frei ist für die offenbare Herrschaftsübernahme Gottes mitsamt Gericht und neuer Schöpfung. Der Gott des Gerichtes, der dynamisch andrängende und kommende Gott ist der „Gott und Vater Jesu Christi“. Beide Akte der Herrschaftsübernahme, sowohl das Gericht als auch die eigentliche Machtergreifung in der Neuschöpfung, geschehen durch Christus²⁵. Gott richtet, indem er dem Lamm das Gericht übergibt; und er realisiert die neue Schöpfung als die „Hochzeit des Lammes“ (Apk 19, 7.9)²⁶.

²⁵ Das ist in Apk 5 gut aus einem Vergleich der beiden an das Lamm gerichteten, zusammengehörigen Doxologien zu ersehen.

Apk 5, 9 f.: „Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen: denn du wurdest geschlachtet und hast für Gott mit deinem Blut [Menschen] erkauft aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen, und du hast sie für unseren Gott zu einem Königtum und zu Priestern gemacht, und sie werden herrschen auf der Erde.“

Apk 5, 12: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, zu nehmen Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreis.“

Das Lamm ist auf Grund seines Sieges nicht nur würdig, die Siegel zu öffnen, d. h. die Endereignisse in Gang zu setzen, sondern es ist auch würdig, eben damit die endzeitliche Herrschermacht zu ergreifen. Seine Machtergreifung ist die Herrschaftsübernahme Gottes selbst, wie es — der auferstandene Sieger-Christus — ja auch schon mit seinem Vater auf dessen Thron Platz genommen hat (Apk 3, 21).

²⁶ Daß nicht nur die Gerichtereignisse, sondern auch der Vollendungszustand schon in Apk 5 mit dem Sieg des Lammes verknüpft werden, ist aus dem ekklesiologischen Schluß der Doxologie Apk 5, 9 f. zu erkennen. Das Lamm hat für den Zustand der Vollendung, das „neue Jerusalem“, schon den Durchbruch geschaffen, indem es Menschen aus allen Völkern in die Gottesbeziehung des „Königtums von Priestern“ (vgl. Ex 19, 6; 1 Petr 2, 5.9) gestellt hat, die im herrscherlichen Glanz des neuen Jerusalem vollendet werden soll (vgl. 5, 10 mit 21, 3—5).

Die Tatsache, daß es diese Apokalypse im NT gibt, zeigt, daß der alttestamentliche Gottesbegriff im NT festgehalten werden soll und daß auch die „typisch alttestamentlichen“ Züge dieses Gottesbegriffes in den neutestamentlichen Gottesbegriff integriert werden können und müssen. Dieser Sachverhalt ist — hier in der Johannesapokalypse deutlicher als in manchen anderen neutestamentlichen Schriften — ein Hinweis darauf, daß zum Verständnis des NT das Studium des AT notwendig ist, und vor allem ist er ein Hinweis darauf, daß wir Christen als Menschen des Neuen Bundes unseren Gottesbegriff nur auf dem Fundament des alttestamentlichen Gottesbildes gewinnen können; wir sollen ja nicht ärmer sein in der „Erkenntnis Gottes“ als die Menschen des Alten Bundes. „Reicher“ als sie können wir aber nur sein, wenn uns die Grundlage nicht fehlt, die sie hatten!

Ich weiß nicht, ob ich die Funktion des AT für uns Christen umfassend genug ausdrücke, wenn ich die Ansicht äußere, diese Funktion sei es, die Grundlage für die Gottesverkündigung des NT zu schaffen. Aber ist darin nicht vielleicht doch alles, was darüber hinaus noch genannt werden könnte, enthalten?

III.

1. Kann das Gottesbild der Apokalypse auch heute eine Hilfe sein angesichts der Tatsache, daß das Gottesbild und die Gottesbeziehung vieler heutiger Menschen so sehr ins Unpersönliche abgeleitet, „nebelhaft“ wird, daß den heutigen Menschen alles zu konkrete Reden von Gott verdächtig erscheint?

Eine erste Gegenfrage, die zu einer Antwort hinführen kann, müßte lauten: Ist das Gottesbild der Apokalypse nicht vielleicht schon dadurch eine Hilfe, daß es sich so stark vom Klischee unserer gängigen Gottesvorstellungen unterscheidet — wenn wir es nur tief genug erfassen?

Darüber hinaus kann und muß aber noch gesagt werden: Wenn die „theologische Mitte“ der Apokalypse der Gott ist, der seine Herrschaft übernimmt, der sich vor aller Welt offenbart, dann schließt das die Erkenntnis ein, daß er jetzt der verborgene Gott ist! Das Thema der Apokalypse ist das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes in Gericht und Neuschöpfung — aber einschlußweise ist es auch die jetzige „Verborgtheit“ Gottes; der Gott der Apokalypse ist der Gott, der sich verbirgt und offenbart.

Und ist nicht gerade der zugleich alttestamentliche und christlich durchformte Gottesbegriff der Apokalypse „der da ist und der da war und der da sein wird“ die Botschaft, die uns anvertraut ist, damit sie in die offenkundige oder uneingestandene Not der Verborgtheit Gottes hineingesprochen werde? Die mythischen Chiffren, die uns in den scheinbar so ab-

strusen Visionen begegnen²⁷, haben eine Mitte: sie dienen alle der Verkündigung des Gottes, der nicht nur „da ist“ in der Verborgenheit, sondern der in der Offenheit und Offenbarkeit sowohl des endgültigen Sieges als auch der Neuen Schöpfung „da sein wird“.

Wenn wir die Botschaft der Apokalypse von dem Gott, der im Gericht seine Herrschaft antritt, aus unserem Bewußtsein verdrängen, sind wir noch nicht einmal in der Lage, das Vaterunser ehrlich und redlich zu beten. Denn die zweite Bitte „Dein Reich komme“ ist die Bitte um die Neue Schöpfung — und diese Bitte schließt den Wunsch ein, den ein urchristliches Gebet formuliert: Es vergehe diese Welt, und es komme die Gnade²⁸!

Ja, noch nicht einmal die erste Vaterunser-Bitte könnten wir redlichen Herzens beten. Denn „das Ende muß kommen, damit die Heiligkeit Gottes offenbar werde. Wo Gott als Gott sichtbar wird, wird die Welt nicht nur bejaht, sondern in Frage gestellt. Das völlige Ernstnehmen Gottes ruft eine Eschatologie, die Untergang und Neuschöpfung bedeutet“²⁹.

Das Bewußtsein, daß Gott der Heilige und der „Deus semper maior“ ist, tut uns not wie kaum jemals einer Zeit. Wir brauchen die Erneuerung des „Sinnes für Gott“³⁰, für die Anbetung Gottes. Aber diese „Anbetung“ (fassen wir sie jetzt, da wir uns bemühen, in der Welt der Apokalypse zu denken, doch einmal als ein Mitsprechen der Doxologien der Apokalypse auf!) ist nicht einfachhin ein Sich-Neigen vor der zeitlosen Majestät des höchsten Wesens, sondern Anerkennung dessen, „der da ist und im Kommen ist“, und Einverständnis sowohl mit der Tatsache als auch mit der Art und Weise seiner Herrschaftsübernahme.

2. Nicht nur das Gottesbild, sondern **auch die Gerichtsvisionen** der Apokalypse haben einen Bezug auf unsere Gegenwart. Zwar wird sich bei uns immer wieder das Bedenken melden: Rauben diese Visionen, wenn man sie ernst nimmt, nicht allen Willen zur christlichen Weltgestaltung³¹? Sind sie nicht zu sehr Trost für eine Martyrerkirche — und nicht für eine Kir-

²⁷ Vergleichen wir von den Chiffren für das Endgeschehen, die aus dem AT übernommen sind, noch einmal die typologische Verwertung der ägyptischen Plagen in der II. und III. Siebenerreihe, den Posaunen- und Schalenvisionen.

²⁸ Didache 10, 6. — Möglicherweise ist hier statt „es komme die Gnade“ zu lesen „es komme der Kyrios“ (vgl. R. Bultmann, Theologie des NT, 1961, 129, Anm. 1).

²⁹ H. Schürmann, Das Gebet des Herrn, Freiburg 1958, 36.

³⁰ Vgl. Titel und Anliegen eines Hirtenbriefes von E. Card. Suhard „Le sens de Dieu“, Paris 1948.

³¹ Diese Frage stellt sich in anderer Weise, jedoch nicht weniger dringlich, bei der Vision der Vollendung in Apk 21. Vgl. den Versuch einer Antwort in dem folgenden Aufsatz „Die Vision des ‚neuen Jerusalem‘ (Apk 21, 1–22, 5) als Verheißung und Gottesverkündigung“ (unten S. 17–34, bes. S. 30.32–34).

che, die wie die heutige den Auftrag zur Weltgestaltung hat? Aber wenn wir die sog. sieben „Sendschreiben“ in Apk 2 und 3 nachlesen — die Anrede des erhöhten und bald zum Gericht kommenden Christus an die Gemeinden in Kleinasien —, dann spüren wir, daß auch wir durchaus mitgemeint sind³². Und zudem — es gibt ja auch in unseren Tagen Martyrerkirchen, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht! Die dämonische Macht der gottfeindlichen Kräfte in der Welt³³ ist keineswegs gebrochen. Und wenn wir realistisch sein wollen, brauchen auch wir den Trost wegen der Katastrophen, die da kommen werden, genauso wie die Gemeinden zu Ende des 1. Jahrhunderts — auch wenn wir das Bewußtsein und die Angst vor diesen Katastrophen verdrängen möchten oder vielleicht verdrängt haben³⁴.

3. Ein Letztes muß noch gesagt werden: **Der Gott des Gerichtes ist auch der Gott der Verheißung.**

Er ist der Gott des Gerichtes, weil er der Gott der Verheißung ist. Der Jubel über seine Herrschaftsübernahme in der Apokalypse ist zwar von einer Anbetung getragen, die zuallererst nicht auf unsere Interessen, sondern auf die „Interessen“ Gottes schaut; aber zugleich ist er getragen von der **D a n k b a r k e i t**, die sich persönlich dadurch beschenkt weiß. D e s -

³² Der Kontrast zwischen der scharfen Kritik an den christlichen Gemeinden in Kap. 2 und 3 (vgl. 2, 4 f. 14—16, 20—23; 3, 1—3, 15—19) und der Darstellung der Kirche als der heiligen Gemeinschaft der Zeugen Jesu Christi im Hauptteil der Apk deutet keineswegs auf eine Uneinheitlichkeit der Apk hin, sondern ist durch den verschiedenen Aspekt bedingt, unter dem die Kirche jeweils betrachtet wird. Es war im Rahmen der Konzeption der Apk notwendig, daß beide Aspekte ausgedrückt wurden. — Vgl. hierzu auch H. H. Rowley a.a.O. 114.

³³ Es ist sehr die Frage, ob wir im Sinne der Apk die gottfeindliche Dämonie auf totalitäre Staaten beschränken dürfen, in denen die Christen verfolgt oder bedrückt werden. Die Schilderung der Gottlosigkeit und Verderbtheit „Babylons“, die stark eine hemmungslose Ausnützung ökonomischer Machtmittel und ungezügelter Luxus herausarbeitet (Apk 18, 3—19; vgl. 13, 17) dürfte einen wichtigen Hinweis geben. Wie Paulus Juden und Heiden unter der Herrschaft der Sündenmacht zusammengeschlossen sah (vgl. Röm 3, 9 ff.; 11, 32), so würde der Apokalyptiker Johannes die Dämonie des „Tieres“, seines Propheten und der „großen Hure“ heute wohl nicht nur in einem abgrenzbaren Bereich der Erde erkennen.

³⁴ In der Apk ist zwar durchweg vom Weltende und den unmittelbar vorausgehenden Ereignissen die Rede, aber so, daß auch die innergeschichtlichen Katastrophen in ihrem inneren Bezug zum Weltende erkennbar sind. Ein an der Denkweise der Apk geschulter Blick, der zuerst auf das Weltende bzw. die Herrschaftsübernahme Gottes schaut, vermag auch die jetzt ablaufende Geschichte in ihrer Einheit mit den Endkatastrophen zu erfassen. — Vgl. vor allem H. Schlier, Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes, in: Besinnung auf das Neue Testament (Exegetische Aufsätze und Vorträge II), Freiburg 1964, 358—369.

h a l b wird das Dankgebet in Apk 11, 17 gesprochen: Wir danken dir, daß du deine gewaltige Macht ergriffen hast³⁵.

Auch in diesem letzten Punkt entspricht die Apokalypse der Botschaft Jesu selbst, daß Gottes Herrschaft und Reich nahe herbeigekommen seien, und damit auch seiner Weltgerichtsbotschaft. So kann Lukas im Rahmen der „apokalyptischen Rede“ das Herrenwort bringen (Lk 21, 28): „Wenn nun das alles eintritt, dann schauet auf und erhebet euer Haupt; denn es naht eure Erlösung!“

Daß der Gott des Gerichtes zugleich der Gott der Verheißung ist, können wir abschließend sehr deutlich in den beiden letzten Doxologien der Apokalypse erkennen, in Apk 19, 1 f. und 19, 6—8 (nach dem Gericht über „Babylon“). Sie beginnen beide — erstmalig in der Apokalypse! — mit dem Ruf „Alleluja“, und sind so gestaltet, daß sie einander ergänzen und z u s a m m e n die ganze Botschaft der Apokalypse ergeben.

Apk 19, 1 f.: „Alleluja! Das Heil und die Herrlichkeit und die Macht gehört unserem Gott; denn wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte. Er hat das Gericht an der großen Hure vollzogen, die die Erde mit ihrer Unzucht verdarb, und hat Rache genommen an ihr für das Blut seiner Knechte . . .“

Apk 19, 6—8: „Alleluja! Denn seine Herrschaft angetreten hat der Kyrios, unser Gott, der Allherrscher! Laßt uns froh sein und jubeln und ihm die Ehre geben, denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Gemahlin hat sich bereit gemacht. Und es wurde ihr gegeben, sich in glänzende reine Leinwand zu kleiden . . .“

Die Herrschaftsübernahme Gottes, derentwegen das Alleluja ertönt, wird also das eine Mal („negativ“) gesehen als Gericht über die Feinde; das andere Mal, beim zweiten Alleluja-Ruf, tritt die positive Kehrseite des Gerichts in den Blick: Die Machtergreifung Gottes vollzieht sich nicht nur in den Katastrophen des Gerichts, sondern eigentlich und endgültig in dem, worauf aller Kampf hingeordnet ist, in der „Hochzeit des Lammes“. Der Gesalbte Gottes, das „Lamm“, ist nicht nur derjenige, der das Gericht Gottes vollstreckt, der Sieger im blutgetränkten Mantel (Apk 19, 11—16), sondern zuletzt und zumeist der „Bräutigam“ der vollendeten Kirche, der neugeschaffenen Menschheit.

So hat auch in der Apokalypse das Heil das Übergewicht über das Gericht, und auch die Botschaft des Gerichtsengels kann in 14, 6 zu Recht als ein „ewiges Evangelium“ bezeichnet werden: als die gute Nachricht von dem Gott, der nur deshalb richtet, um seine Verheißung wahr machen zu können, und der die Herrlichkeit und Seligkeit der neuen Schöpfung eben dadurch heraufführt, daß er seine Herrschaft antritt.

³⁵ Daß Johannes eine solche Haltung nicht nur heroischen Märtyrern nahelegt, sondern auch Christen, die von Schwachheit belastet sind und mitten in einem gar nicht immer heroischen Kampf stehen, zeigen wiederum die „sieben Sendschreiben“ von Apk 2 und 3.

Die Vision des „Neuen Jerusalem“ (Apk 21, 1–22, 5) als Verheißung und Gottesverkündigung

Von Professor Wilhelm Thüsing, Trier

Die Johannesapokalypse entwirft in ihrem 21. Kapitel und in den ersten fünf Versen des 22. Kapitels ein weit ausgeführtes, farbenprächtiges Bild des Neuen Jerusalem, der von Gott her auf die neue Erde herabkommenden „heiligen Stadt“, dem Mittelpunkt und Inbegriff der „kommenden Welt“, der neuen Schöpfung. Apk 21, 1–22, 5 ist ein Text, der so ausführlich und eindringlich wie kaum ein anderer in der Heiligen Schrift die Vollendung zu beschreiben sucht, auf die die Offenbarung uns zu harren lehrt.

Innerhalb der Apokalypse bildet das große Gemälde des neuen Jerusalem, das der Seher vor uns entrollt, nicht nur die in der Reihenfolge letzte Vision und nicht nur die am ausführlichsten dargestellte, sondern den abschließenden Höhepunkt. Auf diese Fülle der Schönheit und Seligkeit strebte von Anfang an alles in diesem Buche hin¹. Die früheren Visionen der Apokalypse sind (mit Ausnahme der wenigen, die schon auf diese letzte „vorgriffen“²) bewegt von der Unruhe und Spannung des Kampfes zwischen dem „Lamm“ und dem „Drachen“ und von den rasch aufeinanderfolgenden Schlägen des richtenden Gottes. In dieser letzten Vision nehmen wir dagegen — wenn wir einige wenige Verse, vor allem Apk 21, 24–27, einmal ausklammern — keine Bewegung wahr. Das Auge kann ausruhen in der Schau einer Herrlichkeit, die das Ziel allen Kampfes, die Frucht des Sieges ist.

Und wenn die Herrschaftsübernahme Gottes die „theologische Mitte“ schon der Gerichtsvisionen ist³, dann ist hier in Apk 21 die Vollendung dieser Herrschaft dargestellt. Auch hier steht nicht der Mensch, nicht einmal der verherrlichte Mensch, im Mittelpunkt, sondern Gott. Apk 21 ist Gottesverkündigung; recht betrachtet ist dieses Kapitel eine der ausdrucksvollsten Aussagen über Gott im Neuen Testament, und in der Apokalypse übertrifft es selbst die Thronvision von Kap. 4, die freilich als seine Voraussetzung immer mitzusehen ist.

Wenn es auch nicht die Absicht dieser Ausführungen sein kann, alles auszuschöpfen, was dieses reiche Kapitel bietet, so wird es doch gut sein, daß wir uns zunächst einen Überblick über den umfangreichen Text ver-

¹ Eine Reihe der Motive, die hier zusammenklingen, ist schon zu Beginn des Buches, in den sog. „Siegensprüchen“ der sieben „Sendschreiben“ im 2. und 3. Kapitel, angedeutet; vgl. Apk 2,7; 3,5.12 (zu 3,12 vgl. schon 2,17); auch 3,21.

² Innerhalb des Hauptteils Apk 6–20, der die Gerichtsvisionen enthält, vgl. Apk 7,9–17; 11,15–18; 15,2–4; 19,6–9. Vermutlich ist auch Apk 20,1–6 hierher zu rechnen.

³ Vgl. den vorhergehenden Aufsatz, oben S. 1–16, bes. 6–9.

schaffen. Die folgende Übersetzung soll diesem Zweck dadurch dienen, daß alle, auch die kleinen Sinneinheiten durch gesonderte Überschriften kenntlich gemacht sind.

I. DIE GRUNDLEGENDE VERKÜNDIGUNG DER NEUEN SCHÖPFUNG

(Apk 21, 1—8)

1. Der Inhalt der Vision (21, 1—2)

Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und auch das Meer ist nicht mehr da. Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich vom Himmel herabsteigen von Gott her, bereitet wie eine Braut, die geschmückt ist für ihren Gemahl.

2. Die deutende Stimme „vom Throne her“ (21, 3—4)

Und ich hörte eine gewaltige Stimme vom Throne her sprechen: Siehe, das Zelt Gottes unter den Menschen; er wird bei ihnen wohnen [„mit ihnen zelten“], und sie werden seine Völker sein, und er selbst, Gott, wird mit ihnen sein [„er selbst wird der ‚Gott mit ihnen‘ sein“]. Und er wird jede Träne aus ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein; weder Trauer noch Klage noch Mühsal wird mehr sein. Denn das erste [die bisherige Welt] ist vergangen.

3. Die Worte Gottes selbst (21, 5—8)

Und der Thronende [„der, welcher auf dem Throne sitzt“] sprach: Siehe, ich mache alles neu. Und er sagt: Schreibe: diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig. Und er sagte zu mir: Es ist geschehen! Ich bin das Alpha und das Omega, der Ursprung und die Vollendung. Ich werde dem Dürstenden aus dem Quell des Lebenswassers umsonst geben. Der Sieger wird dies zum Erbe erhalten, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein.

Den Feiglingen aber und Abtrünnigen und mit Greueln Befleckten und Mördern und Unzüchtigen und Zauberern und Götzendienern und [überhaupt] allen Lügnern [allen, die Falschheit verüben] soll ihr Anteil werden in dem See, der von Feuer und Schwefel brennt; das ist der zweite Tod.

II. DIE NÄHERE BESCHREIBUNG DES „NEUEN JERUSALEM“

(Apk 21, 9—22, 5)

Einleitung (21, 9—10)

Und es kam einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten, die mit den sieben letzten Plagen gefüllt waren, und redete mit mir und sprach: Komm, ich will dir die Braut, die Gemahlin des Lammes, zeigen. Und er entrückte mich im Geiste auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, die aus dem Himmel von Gott her herabsteigt.

1. Das äußere Bild der Stadt, ihrer Mauer und ihrer Tore (21, 11—14)

Sie hat die Herrlichkeit Gottes. Ihr Lichtglanz ist gleich kostbarstem Edelstein, wie Jaspisstein, der kristallen leuchtet. Sie hat eine große und hohe Mauer mit zwölf Toren, und auf den Toren zwölf Engel, und Namen darauf geschrieben, das sind die Namen der zwölf Stämme Israels: im Osten drei Tore und im Norden drei Tore und im Süden drei Tore und im Westen drei Tore. Und die Mauer der Stadt hat zwölf Grundsteine und auf ihnen zwölf Namen — [die Namen] der zwölf Apostel des Lammes.

2. Die „Maße“ der Stadt (21, 15—17)

Und der, welcher mit mir redete, hatte einen Meßstab, ein goldenes Rohr, um die Stadt und ihre Tore und ihre Mauer zu messen. Und die Stadt ist als

Viereck angelegt, und ihre Länge ist so groß wie die Breite. Und er maß die Stadt mit dem Rohr auf zwölftausend Stadien; ihre Länge und ihre Breite und ihre Höhe sind gleich. Und er maß ihre Mauer, einhundertvierundvierzig Ellen nach Menschenmaß, das heißt nach Engelsmaß.

3. Das „Baumaterial“ der Stadt (21, 18—21)

Und der Baustoff ihrer Mauer [ist] Jaspis, und die Stadt [ist] reines Gold gleich reinem Glas. Die Grundsteine der Mauer sind mit jeglichem kostbaren Stein geschmückt: Der erste Grundstein ein Jaspis, der zweite ein Saphir, der dritte ein Chalzedon, der vierte ein Smaragd, der fünfte ein Sardonyx, der sechste ein Sardion, der siebte ein Chrysolith, der achte ein Beryll, der neunte ein Topas, der zehnte ein Chrysopras, der elfte ein Hyazinth, der zwölfte ein Amethyst. Und die zwölf Tore [sind] zwölf Perlen; jedes einzelne von den Toren besteht aus einer einzigen Perle. Und die Straße der Stadt [ist] reines Gold wie durchsichtiges Glas.

4. Gott und das Lamm als „Tempel“ und Licht der Stadt (21, 22—23)

Und einen Tempel sah ich nicht in ihr; denn der Kyrios, Gott, der Allherrscher, ist ihr Tempel, und das Lamm. Und die Stadt braucht nicht die Sonne noch den Mond, daß sie ihr leuchten; denn die Herrlichkeit Gottes hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte ist das Lamm.

5. Die „Herrlichkeit der Völker“ wird in die Stadt hineingetragen (21, 24—27)

Und die Völker werden in ihrem Lichte wandeln, und die Könige der Erde tragen ihre Herrlichkeit in sie hinein. Und ihre Tore werden bei Tag niemals geschlossen werden; [und] Nacht wird es ja dort nicht geben. Und man wird die Herrlichkeit und die Kostbarkeit [oder: den Ruhm] der Völker in sie hineintragen. Und nichts Unreines wird in sie hineinkommen und keiner, der Greuel und Lüge tut, sondern nur diejenigen, die im Lebensbuch des Lammes geschrieben stehen.

6. Der Strom des Lebens und der Baum des Lebens (22, 1—2)

Und er zeigte mir den Strom des Lebenswassers, leuchtend wie Kristall, der hervorströmt aus dem Throne Gottes und des Lammes, und inmitten ihrer Straße und des Stromes von hier und von dort den Baum [„das Holz“] des Lebens, der zwölfmal Früchte trägt; jeden Monat trägt er seine Frucht, und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker.

7. Abschluß: Gottesdienst, Gottesschau und Königsherrschaft der Bürger des neuen Jerusalem (22, 3—5)

Und nichts Verfluchtes wird es [dort] mehr geben. Und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr sein, und seine Knechte werden ihm dienen, und sie werden sein Antlitz schauen, und sein Name [steht] auf ihren Stirnen. Und es wird keine Nacht mehr geben, und sie bedürfen weder einer Leuchte noch des Lichtes der Sonne, denn der Kyrios, Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.

I. ÜBERBLICK ÜBER DEN TEXT

Wie es mehrfach in der Apokalypse geschieht, wird die Botschaft von der neuen Welt Gottes nicht nur in einem durchlaufenden Gedankengang, sondern in zwei gewissermaßen parallelen Abschnitten gegeben, die schein-

bar nebeneinander stehen, in Wirklichkeit aber doch aufeinander hingeordnet sind: in der „grundlegenden Verkündigung“ der neuen Schöpfung in 21, 1—8 und der eigentlichen ausgeführten Vision, der „näheren Beschreibung“ in 21, 9—22, 5⁴.

a) Vorläufiger Überblick über Apk 21, 1—8. Zum Vorverständnis der Vision

Auf diesen ersten Abschnitt (I) und seine drei Teile werfen wir zunächst nur einen kurzen Blick, da seine Gedanken erst bei der theologischen Durcharbeitung der ganzen Vision ausgewertet werden sollen⁵. In 21, 1—8 ist vorweg zusammenfassend der Inhalt der Vision von Apk 21, 9—22, 5 (II) angegeben; was sie bedeutet, wird in der „Stimme vom Throne her“ und in den Worten des thronenden Gottes selbst ausgesagt. Es ist das erste Mal, daß Gott selbst in der Apokalypse redend eingeführt wird. Schon daraus ergibt sich die Bedeutung dieses Abschnittes.

Die Worte der „Stimme vom Throne her“ haben sich uns eingepreßt durch die Liturgie der Kirchweihe⁶; vielleicht ist es uns von daher allzu geläufig, diese Worte „Siehe, das Zelt Gottes bei den Menschen“ auf unsere irdischen steinernen Gotteshäuser und die gegenwärtige Kirche zu beziehen. So ist es wohl notwendig, daß wir uns jetzt schon eindeutig klarmachen: Das „Zelt Gottes mit den Menschen“, das die Apokalypse meint, ist eine im strengen Sinne zukünftige Realität. Im Sinne der Apokalypse geht es hier nicht um etwas, was schon auf dieser Erde Wirklichkeit werden kann⁷. Die Urchristenheit zur Zeit der Apokalypse weiß: Das „heilige Zelt“, der Tempel des Alten Bundes, ist zerstört, und das neue,

⁴ Nur scheinbar besteht eine Spannung zwischen diesen beiden Teilen der Vision. Für die Meinung, Apk 21,9—22,5 beschreibe (im Gegensatz zu 21,1—8) „ein messianisches, irdisches Jerusalem, das den Heiden noch die Möglichkeit offenläßt, sich zu bekehren“ (M.-E. Boismard, *Die Apokalypse*, in: *Einleitung in die Heilige Schrift*, hrsg. von A. Robert und A. Feuillet, Bd. II, Wien-Freiburg-Basel 1964, S. 645 f.), könnte man nur die Verse 21, 24—27 (und allenfalls 22, 2 — s. dazu unten S. 23, Anm. 13) anführen. Jedoch darf 21, 9—22, 5 nicht von diesen Versen aus gedeutet werden, sondern umgekehrt erhält das in 21, 24—27 enthaltene atl. Motiv der „Völkerwallfahrt zum Sion“ vom Kontext der übrigen Vision her eine neue Funktion (vgl. unten S. 22 f., Anm. 12 und unten S. 33 f.). Falls dem Apokalyptiker für die beiden Teile der Vollendungsvision zwei ursprünglich selbständige literarische Vorlagen (und nicht nur eine Reihe von Einzelmotiven) vorgegeben gewesen sein sollten (was möglich, aber nicht zwingend ist), hätte er sie durch seine Gestaltung völlig aufeinander hingeordnet.

⁵ S. unten S. 29 f.

⁶ Apk 21, 2—5 bildet die Lesung der Messe des Kirchweihfestes.

⁷ Damit ist an sich nichts gegen die Verwendung der Stelle in der Kirchweihliturgie gesagt — aber sie liegt auf einer anderen Ebene. In einer Predigt oder Katechese, die im Zusammenhang des Kirchweihfestes über diesen Text gehalten wird, müßte der analogische Charakter der Beziehung deutlich gemacht werden, der zwischen dem irdischen Gotteshaus und dem Sachverhalt besteht, den der Text unter dem Bilde des „neuen Jerusalem“ beschreibt.

wahre „Zelt Gottes“ ist noch nicht erschienen; die damaligen Christen wissen sich als eine Gemeinschaft, die ohne Tempel und Kult — im heidnischen und jüdischen Sinne — lebt (und erst recht ohne heilige Stadt!).

Ferner ist zu betonen: Die Vision vom neuen Jerusalem beschreibt nicht den „Himmel“ im Sinne der jenseitigen Welt Gottes, die überzeitlich „über“ uns ist, sondern etwas, was es jetzt, vor der Parusie Christi, auch im „Himmel“ noch nicht gibt⁸. Die „heilige Stadt“ von Apk 21 ist auch gegenüber der Vision des Thronsaals Gottes in Apk 4 etwas Neues, im eigentlichen Sinne Zukünftiges.

Beides müssen wir festhalten, wenn wir diese Vision annähernd so vernehmen wollen wie die ersten Leser!

b) Zu den Einzelheiten der Vision Apk 21, 9—22, 5

Nach der Einleitung V. 9 und 10 (ein Engel zeigt dem Seher die heilige Stadt, die aus dem Himmel auf die neue Erde herabsteigt) bieten die Verse 11—23 eine Beschreibung dessen, was der Seher schaut. Wir können sie in drei kleinere Abschnitte gliedern:

1. Die Verse 11—14 sprechen von dem äußeren Bild der Stadt und dabei vor allem von dem, ohne das eine antike Stadt nicht denkbar ist, ihren Mauern und ihren Toren. Die Herrlichkeit der Stadt ist hier ebenso angedeutet wie ihre Universalität — in jeder Himmelsrichtung öffnet sich eine Dreizahl von Toren; die Engel deuten die Macht Gottes an, unter der sie steht, und die Namen der zwölf Stämme Israels und der Apostel des Lammes die Einheit des atl. und ntl. Gottesvolkes.

2. Wenn die Vv. 15—17 sich mit den „Maßen“ der Stadt beschäftigen, so geht es um eine für den antiken Menschen (und schon für den des AT, vgl. Ez 40—43) überaus symbolkräftige Aussageweise. Diese Maßangaben wollen zunächst sagen, daß alles in dieser Stadt dem göttlichen Plan entspricht. Wenn der Engel eine Seite der Stadt auf 12 000 Stadien mißt (= 2400 km — eine unüberschaubare Strecke), so soll damit angedeutet werden, daß sie größer ist, als ein irdischer Blick zu umfassen vermag.

⁸ Der Hebräerbrief — als diejenige Schrift des NT, die neben der Apk die bedeutsamste Verwendung des Motivs vom himmlischen Jerusalem enthält — unterscheidet sich in diesem Punkte von der Apk nicht der Sache nach (im Hebr ist die Erwartung der „zukünftigen Stadt“ ebenfalls betont; vgl. Hebr 13, 14, ferner 11, 10 und überhaupt das Grundmotiv des wandernden Gottesvolkes). Der Unterschied liegt (außer in der hier nicht darzustellenden anderen theologischen Denkweise) vor allem darin, daß die Apk das Motiv des himmlischen Jerusalem streng der eschatologischen Vollendung vorbehält, während der Hebr es auch für die jetzige transzendente Welt Gottes und die Beziehung des Christen zu ihr — d. h. für die Heilsgegenwart — verwendet (Hebr 12, 22—24; vgl. auch Gal 4, 26). In der Apk ist hier das Motiv des himmlischen Thronsaals vergleichbar (Apk 4—5; für die Beziehung der Christen auf Erden zu dieser himmlischen Wirklichkeit vgl. Apk 5, 8 und 14, 3; s. auch unten S. 30—32).

Die Angabe, daß die Höhe der (quadratisch angelegten) Stadt genau so groß ist wie ihre Länge, sprengt erst recht unser Vorstellungsvermögen, vor allem dann, wenn diese Angabe nicht auf eine Pyramide wie die mesopotamischen Tempeltürme, sondern (was der Wortlaut und antike kosmologische Vorstellungen ebenfalls als möglich erscheinen lassen) auf einen Kubus deuten sollte⁹. Es ist eine „über alles menschliche Begreifen hinausgehende Größe und Vollendung“¹⁰, die hier ausgesagt werden soll.

3. Die Vv. 18—21 sagen, aus welchem „Baumaterial“ die Stadt besteht — wenn wir einmal dieses nicht recht passende Wort in Ermangelung eines besseren gebrauchen dürfen; die Stadt wird ja nicht gebaut, sondern geschaffen, und es entsteht nicht der erdhaft-schwere Eindruck großer Bauwerke, sondern es überwiegt der durchsichtige Glanz.

Das Gefüge der Mauer ist aus dem Edelstein Jaspis, wie schon die ganze Stadt nach V. 11 wie ein kristallklarer kostbarer Jaspisstein leuchtet. Die Stadt selbst (V. 18) und ihre Straßen (V. 21) sind aus „Gold, wie reinem Glas“. Die Fundamentsteine der Mauer (auf denen die Namen der Apostel stehen) sind aus Edelsteinen, die Tore aus riesigen Perlen.

Gerade in diesem Abschnitt will der Seher uns eine Farbenpracht des Leuchtens sondergleichen schauen lassen. Die atl. Vorbilder, von denen er angeregt ist (Is 54, 11 f.; Tob 13, 16 f.; vgl. Ex 28, 17—21; auch Ez 28, 13), werden überboten. Für den antiken Menschen verband sich mit den Bezeichnungen der Edelsteine jeweils eine Farbe, besser: ein farbig-klares Leuchten. Bei den Fundamentsteinen hört er etwa die Farben dunkelblau, meergrün, goldgelb, feuerrot, blaßgelb, grüngolden, rötlichviolett heraus¹¹. Und die Herrlichkeit der Edelsteine und Farben rahmt das strahlende Gold der Stadt selbst ein, „reines Gold, durchsichtig wie Kristall“ — auch dieses Gold leuchtet von innen heraus!

4. Die nun folgenden, für das Ganze sehr bedeutsamen Verse 22 und 23 (Gott selbst ist der Tempel der Stadt), deren Gedanken in Abschnitt 7 (22, 3—5) noch einmal aufgenommen werden, und die Verse 24—27 (Abschnitt 5) unterbrechen die eigentliche Beschreibung¹².

⁹ Vgl. E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1960, z. St. (S. 102); vgl. auch A. Wikenhauser, Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg ³1959, S. 158 f., der sich ebenfalls für eine symbolisch gemeinte Kubusgestalt entscheidet.

¹⁰ H. Lilje, Das letzte Buch der Bibel, Berlin 1941, z. St. (S. 225).

¹¹ Vgl. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906 z. St. (S. 449 f.); E.-B. Allo, Saint Jean. L'Apocalypse (Études Bibliques), Paris ³1933, z. St. (S. 347 f.); J. Sickenberger, Erklärung der Johannesapokalypse, Bonn ²1942, z. St. (S. 193 f.).

¹² Die Verse 24—27 nehmen das im AT mehrmals vorkommende bedeutsame Motiv der „Völkerwallfahrt zum Sion“ auf; vgl. vor allem Is 2,2—4 (und die

Die beiden ersten Verse des 22. Kap. (Nr. 6) schließen die Beschreibung ab: In der Stadt fließt der Strom des Lebenswassers — auch er vom Licht durchflutet: „hell wie Kristall“. Und dann ist der „Baum des Lebens“ (wörtlich: „Holz des Lebens“) zu sehen¹³. Das neue Jerusalem ist das wieder-gekehrte Paradies — nein, es ist mehr; Gott stellt in ihm das erste Paradies nicht einfach wieder her, sondern überbietet es.

II. DIE BEDEUTUNG DER VISION VOM NEUEN JERUSALEM

(Versuch einer theologischen Durcharbeitung)

Wir haben uns nun zu fragen, was dieser Text uns zu sagen hat. Manchem von uns wird diese Symbolsprache in ihrer Fremdheit vielleicht zunächst stumm bleiben. Oder es mag allenfalls unwillkürlich eine Art Freude aufkommen über die gold- und edelsteinglänzende Pracht, die da vor uns hingestellt wird. Aber sind wir wirklich in der Lage, die Vollendung, die wir selbst ersehnen, mit diesem Bild scheinbar schweigender, feierlich-glänzender Pracht zu identifizieren? Vielleicht haben wir auch noch ein wenig von dem so häufigen Vorurteil bei uns selbst nicht über-

Parallele Mich 4, 1—4; Is 45,14 f.; 49,22 f.; 60,1—18; Agg 2,6—8; Zach 14,10 f. 16; Tob 13,9; 14,6 f.

Nach Bousset (s. oben Anm. 11) paßt 21,24—27 nicht zu „der bis jetzt festgehaltenen Schilderung des himmlischen Jerusalems“. Jedoch darf man von der Apk keine in unserem Sinne logisch einheitliche Vision erwarten; vielmehr transzendiert die Apk gerade durch die Kühnheit und Unvorstellbarkeit ihrer Motivkombination den Sinn der zugrunde liegenden atl. Stellen auf ihre eigene theologische Aussage hin. Im Rahmen von Apk 21,9—22,5 dürfte der Abschnitt V. 24—27 vor allem Ausdrucksmittel dafür sein, daß die Vollendung sich nicht auf das Gottesvolk bzw. die irdisch sichtbare Kirche beschränkt, sondern daß der Kreis der „im Lebensbuch des Lammes Aufgeschriebenen“ (vgl. V. 27) umfassender ist (s. dazu auch unten S. 33 f.). Zugleich spiegelt sich hier vielleicht wider, daß es nach der Auffassung des Apokalyptikers auch in der neuen Schöpfung einen „Kern“ der verherrlichten Menschheit geben wird. (Das neue Jerusalem ist wohl zugleich als Inbegriff der neuen Schöpfung und als Mittelpunkt der „neuen Erde“ aufgefaßt.)

¹³ Es ist nicht eindeutig auszumachen, ob wie in der Paradieserzählung ein Baum des Lebens mitten zwischen Straße und Fluß gemeint ist oder wie in Ez 47,12 zwei Reihen von Bäumen zu beiden Seiten des Stromes, der dann inmitten der Straße fließt. Die Schwierigkeit kommt wohl daher, daß der Apokalyptiker beide Motive vereinen will.

Das Motiv in Apk 22, 2, daß die Blätter des Lebensbaumes „zur Heilung der Völker“ dienen (vgl. Ez 47,12), paßt nur für eine an der Oberfläche haftende Betrachtungsweise nicht zur Darstellung der Vollendung. Zusammen mit der Aussage, daß es „nichts Verfluchtes mehr geben wird“ (Apk 22,3, vgl. Zach 14,11), ist es ein Darstellungsmittel für die völlige „Gesundheit“ derer, die in der vollendeten Gottesgemeinschaft leben. (Zu vergleichen ist Apk 21,4: Gott wird jede Träne aus den Augen der Seinen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, weder Leid noch Jammer noch Mühsal wird mehr sein . . .)

wunden (wenn schon intellektuell, dann noch nicht gefühlsmäßig), daß diese ganze Pracht und Herrlichkeit wie auch der ewige Gottesdienst der Vollendung im Grunde „langweilig“ sei?

Wir müssen durchstoßen zu der Wirklichkeit, die hier gemeint ist — wir dürfen uns von den ungewohnten (oder allzu gewohnten) Bildern nicht blenden lassen, so daß wir abgelenkt würden, sondern müssen uns genau in die Richtung führen lassen, die der Text weist.

Diesem Ziel soll die Beantwortung zweier Fragen dienen:

1. Ist in diesem Text überhaupt etwas von personalelem Leben zu spüren — und (was die Beziehung zu Gott angeht) tritt die lebendige, beglückende Liebe zu Gott, das personale Gottesverhältnis, nicht doch zurück hinter der Pracht der zukünftigen Stadt?
2. Hat dieser Text eine Beziehung zu unserem jetzigen Leben, das wir als Christen in der Welt zu führen haben? Steht das Bild der neuen Schöpfung zusammenhanglos neben unserer Wirklichkeit der „ersten Erde“ — gibt es da nur Diskontinuität (die alte Welt, unsere jetzige, wird ja dem völligen Verschwinden [„Vergehen“, vgl. Apk 21, 1] preisgegeben, und alles soll restlos neu geschaffen werden) — oder gibt es auch Kontinuität? Es kommt bei unserer biblisch-theologischen Überlegung darauf an, nicht irgendwelche treffenden Gedanken (und deren gibt es ja viele!) in die Apokalypse hineinzutragen, sondern die Antwort aus der Apokalypse selbst zu gewinnen.

1. Personale Vollendung der Gottesbeziehung

Die Frage, mit der wir uns jetzt zu befassen haben, lautet: Sagt Apk 21 etwas über die personale Vollendung des Menschen und seiner Gottesbeziehung aus — oder (da wir ja von vornherein sehen können, daß der personale Bezug in den erklärenden Partien, in denen wir die Deutung des Bildes zu suchen haben — vor allem in 21, 3—7 — nicht fehlt): Wie intensiv ist dieses personale Moment in den Bildern der Vision? Ist in ihnen etwas von der Fülle personalen Lebens zu spüren?

a) Das Neue Jerusalem — Bild personaler Vollendung

Wenn wir eine Antwort auf unsere Fragen finden wollen, müssen wir uns zunächst darüber klarwerden, was die Stadt im Sinne des Sehers Johannes eigentlich bedeutet. Ist sie nur die Wohnung, in der die verherrlichten Söhne und Töchter Gottes leben werden, oder ist sie auch das vollendete Gottesvolk selbst?

Die Frage hat ihre Bedeutung. Gerade von ihr hängt es ab, wie dicht der personale Bezug des Bildes ist, ob die ganze Schönheit der Perlen und des Goldes vielleicht eine Andeutung von letztlich personalen Wirklichkeiten ist.

Daß der Name Jerusalem (wie der Name Sion) Bezeichnung des Gottesvolkes selbst sein kann, wissen wir schon aus dem AT. Und im NT wird die Kirche (bzw. die einzelne Gemeinde) einige Male als „Tempel Gottes“ be-

zeichnet (z. B. Eph 2, 20—22). Nimmt die Vision der zukünftigen Stadt vielleicht diesen Gedanken auf (trotz oder gerade im Zusammenhang mit der Aussage, daß kein Tempel in ihr ist)?

Es gibt Stellen in diesem Kapitel, nach denen die Stadt nur die Wohnung von verherrlichten Menschen zu sein scheint, vor allem die Vv. 24—27 (Abschnitt Nr. 5 unserer Übersetzung): Die Völker werden im Lichte des neuen Jerusalems wandeln, und jeder, der im Lebensbuch des Lammes aufgeschrieben ist, wird in die Stadt hineinkommen. Und in Abschnitt 7 (Apk 22, 3—5) entsteht erst recht dieser Eindruck.

Nach 21, 2 ist die heilige Stadt wie eine Braut *g e s c h m ü c k t* für ihren Gemahl. Ist die unermesslich funkelnde Pracht, die Apk 21, 11 ff. uns schauen läßt, also der „Schmuck“ der Braut (des verherrlichten Gottesvolkes) — ähnlich wie die einzelnen verherrlichten Christen, die „Sieger“, angetan sind mit leuchtend weißen Gewändern? Oder ist die Beziehung von „Gottesvolk“ und „Stadt“ doch noch enger?

Es hilft uns zur Antwort, wenn wir einen Blick auf eine der früheren Visionen der Apokalypse werfen. Denn daß hier in Apk 21 das neue Jerusalem — eine Stadt — als Bild der seligen Vollendung beschrieben wird, kommt nicht unvermittelt; es ist vorbereitet durch das Gegenbild der gottfeindlichen Stadt „Babylon“. Ein Engel — wohl derselbe, der dem Seher das neue Jerusalem zeigt — hat ihn nach dem 17. Kap. eine andere große Stadt schauen lassen, die stolze, aber zum Untergang verurteilte Hauptstadt der sich gegen Gott auflehrenden Welt. Aber was der Seher dort zunächst schaut, ist nicht das Bild einer Stadt, sondern eine Frau: „Und ich sah ein Weib auf einem scharlachroten Tiere sitzen, das ganz bedeckt war mit lästernden Namen . . . , und das Weib war bekleidet mit Purpur und Scharlach . . . “ (Apk 17, 3 f.). Diese Weltmacht ist als die große Hure dargestellt, die mit den Königen der Erde buhlt, die in ihrer Hand einen goldenen Becher hält, der voll ist von den Greueln ihrer Unzucht; und sie ist überhaupt als Gegenbild des neuen Jerusalem überladen (nicht wirklich „geschmückt“) mit Gold und Edelsteinen — bei ihr vergänglicher Pracht. Und wenn die Stadt „Babylon“ als Hure dargestellt wird, dann sind selbstverständlich nicht ihre Straßen und Häuser gemeint, sondern gerade die Gott entgegengesetzte Welt, die Menschen, deren Symbol sie ist.

Genau vergleichbar — aber in der Reihenfolge der Bilder „Stadt“ und „Frauengestalt“ umgekehrt — ist es bei unserem Bilde des himmlischen Jerusalem. Der Engel, der den Seher auf den hohen Berg führt (21, 9 f.), sagt ihm nicht „Ich will dir die heilige Stadt zeigen“, sondern: „Ich will dir die Braut zeigen, die Gemahlin des Lammes.“ Und dann erscheint nicht eine Frauengestalt, sondern die Stadt.

„Braut“ ist also die Bezeichnung, die der Wirklichkeit am nächsten kommt; „Stadt“ ist nur verdeutlichendes Bild, das die Größe und Herrlichkeit des Gottesvolkes der Vollendung zeigen will.

Die Vision von der neuen Stadt steht demnach von vornherein unter dem Vorzeichen, daß sie „Braut“ ist, Gemeinschaft von Menschen, die sich in bräutlicher Liebe und Hingabe dem „Lamm“ öffnen¹⁴. In der ganzen Vision durchdringen das Bild von der „Stadt“ und die personale Wirklichkeit der „Braut“ einander; und wir dürfen das so breit ausgeführte Bild der Stadt nicht betrachten, ohne ständig die Frage im Auge zu behalten, ob und wie die personale Realität des sich bräutlich dem Lamm vereinigenden Gottesvolkes durchscheint.

„Braut“ ist das neue Jerusalem im Gegensatz zu der „Hure“ Babylon — ihr ist „Reinheit“ zu eigen im Gegensatz zu der „Unzucht“ der gottfeindlichen Stadt. Unzucht meint hier vor allem den Götzendienst, oder besser seinen Kern: die Untreue gegenüber dem wahren Gott. Dieser „Unzucht“ liegt der zum Prinzip gemachte Egoismus zugrunde, der die eigene Lust, den eigenen Gewinn, die eigene Herrschaft sucht und die anderen als Mittel zu seiner Selbstbestätigung sieht und als Objekt der Unterdrückung; der selbst herrschen will und seine Macht (wie das damalige Rom im Kaiserkult) vergöttert; der die Herrschaft Gottes und seines Gesalbten verneint, dafür aber der Herrschaft des „Tieres“ und des Satans verfällt. Im Gegensatz zu dieser „Unzucht“ ist die Reinheit der Braut lautere Hinwendung zu Christus und durch ihn zu Gott.

Kommt also die auffallende Tatsache, daß in der so ausführlichen Beschreibung der Stadt gar nicht von den Menschen geredet wird, die sie bevölkern, vielleicht nicht nur daher, daß das später (in 22, 3—5) nachgetragen werden soll? Besagt es im Sinne der Apk etwa, daß das Gold und die Edelsteine, die da funkeln, in Wirklichkeit „lebendige Steine“ sind — die verherrlichten Menschen selbst (wie es in 1 Petr 2, 5 von den Gliedern der jetzigen Kirche heißt)?

Die Apokalypse gibt uns in dem „Sendschreiben“ an die Gemeinde in Philadelphia (3, 7—13) einen eindeutigen Hinweis. Da verheißt Christus dem „Sieger“, daß er ihn zu einer „Säule im Tempel seines Gottes“ machen will (3, 12). Daß ein Bau oder ein Bauglied verherrlichte Menschen bezeichnet, ist der Apokalypse also geläufig! Diese Deutung von Apk 21

¹⁴ Dieser Sachverhalt scheint gegen die Akzentsetzung von M. Rissi (Was ist und was geschehen soll danach, Zürich 1965, S. 131—135) zu sprechen, nach dem „Johannes im 21. Kapitel seines Buches die theologische Lösung der Judenfrage . . . in der Perspektive der eschatologischen Vollendung“ schaut (S. 134; vgl. S. 131: Das neue Jerusalem kann nur verstanden werden „als die Erfüllung der besonderen eschatologischen Hoffnung für das Volk Israel“). Sicherlich ist dieser Gesichtspunkt in Apk 21 impliziert; aber Apk 21 kann kaum in der Weise als Illustration von Röm 9—11 genommen werden, wie Rissi das tut. — Schon in Apk 7, 1—8 und 14, 1—5 ist in den „einhundertvierundvierzigtausend Versiegelten“ nicht nur die Judenchristenheit (und erst recht nicht das alte Zwölfstämmevolk) dargestellt, sondern die Gesamtkirche als das neue und wahre Israel. (In diesem Sinne auch Rissi selbst a.a.O. 93 f.)

wird vollends sicher dadurch, daß Apk 3, 12 (der eben zitierte „Sieger-
spruch“) ausdrücklich die Beziehung zum „Neuen Jerusalem“ herstellt: auf
die „Säule“, zu der der „Sieger“ wird, schreibt Christus „den Namen Gottes
und der Stadt Gottes, des Neuen Jerusalem, das aus dem Himmel von Gott
herabsteigt“!

Und wenn auf den Fundamentsteinen der Mauer die Namen der zwölf
Apostel stehen, dann ist damit nicht nur gesagt, daß die Steine die Apostel
bedeuten, sondern daß sie die Apostel sind — daß die verherrlichten
Menschen, die Glieder des neuen Gottesvolkes, „aufgebaut sind auf dem
Grunde der Apostel“ (vgl. Eph 2, 20).

Wir sehen: Das gewissermaßen in feierlichem Glanze ruhende Bild der
ewigen Stadt ist nicht deswegen so gezeichnet, weil in ihr kein Leben
herrschen würde. Im Gegenteil — die Stadt ist nicht leer, sie besteht ja in
der unermesslichen Schar seliger Menschen. Wir haben sie erfüllt zu denken
von dem jubelnden Lobpreis, von dem wir an anderen Stellen der Apoka-
lypse hören; erfüllt von Freude und Seligkeit. Das ist nicht nur im Symbol
des Lichtes und der Kostbarkeit enthalten, sondern auch (mehr negativ)
angedeutet durch das Wort der „Stimme vom Throne her“ (21, 4), daß Gott
jede Träne aus den Augen der Seinen wegwischen wird, daß Klage und
Schmerz in der neuen Stadt nicht mehr sein werden. Und der Lebensstrom
von 22, 1 ist in sich ein Sinnbild dieses flutenden und leuchtenden Lebens.

b) Die Vollendung der Gottesbeziehung in der Neuen Schöpfung

Die feierliche Ruhe des Bildes von Apk 21 ist ein Darstellungsmittel,
um den denkbar stärksten Kontrast zu der vorhergehenden rastlosen Be-
wegung der Weltereignisse zu schaffen — und um ein viel intensiveres
Leben anzudeuten, als es der irdische Kampf ist: ein so intensives Leben,
daß die menschlichen Ausdrücke der Bewegung versagen und nur seine
Kostbarkeit und Herrlichkeit und Seligkeit noch geahnt werden kann.

Diese Andeutung geschieht letztlich durch die große, aus Is 60, 19 f.
übernommene Aussage von V. 23, daß Gott selbst das Licht
dieser Stadt ist. („Und die Stadt hat nicht das Licht der Sonne und
des Mondes nötig, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes
erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“) Das Licht, in dem und
durch das Gold, Edelsteine und Perlen und der kristallene Lebensstrom
funkeln, ist Gott selbst und das Lamm!

Zweimal, in stärkster Betonung (21, 23 und 22, 5) ist dieser Gedanke
ausgesprochen, daß Gott selbst das Licht der Stadt ist; und wenn in der
Beschreibung der Vision vom Licht, vom Leuchten der Stadt selbst gespro-
chen wird, dann versteht der Seher es von vornherein als das durch die
kristallene Klarheit dieser Pracht hindurchleuchtende Licht, das Gott und
Christus selbst sind.

Es gibt kaum ein Motiv in Apk 21 (außer dem des Lammes), das nicht schon im AT vorgegeben wäre: das neue Jerusalem, seine Kostbarkeit, die „Völkerwallfahrt zum Sion“, die Tempelvision des Ezechiel, Gott als Gemahl seines Volkes, das Paradies, und schließlich Gott selbst als das Licht.

Wenn man diese atl. Motive, die der Apokalyptiker aus den verschiedenen Schriften des AT, vor allem den Propheten, genommen hat, einzeln nimmt, wenn man also die jeweilige Fassung eines Motivs in der Apk isoliert betrachtet, dann scheinen diese Motive kaum über die schönen und kraftvollen Prophetentexte hinauszugehen (vielleicht sie in der dichterischen Kraft nicht einmal immer zu erreichen). Aber dadurch, daß sie in Apk 21 verbunden („kombiniert“) erscheinen, entsteht doch ein Gesamtbild, das die atl. Aussagen überragt und der ntl. Botschaft gemäß ist; nicht nur durch die (im AT sich erst langsam anbahnende) Aussage, daß die Vollendung nicht auf dieser Erde, sondern in einer Neuschöpfung Gottes kommt, vielmehr vor allem durch das, was wir eben erkannten: daß das Motiv, daß Gott selbst das Licht der Stadt ist, in der Apokalypse die ganze Vision durchdringt.

So ist das Bild, das in dieser Vision gezeichnet wird, offen für die ntl. Botschaft der Vollendung, kann gleichsam ein aufnahmebereites Gefäß sein, um die größten Aussagen des NT über die Vollendung in sich aufzunehmen.

Wenn Paulus etwa in 1 Kor 15, 28 die Vollendung des Welt- und Heilsgeschehens in die theologische Aussage faßt, daß Christus dem Vater das Reich, die Herrschaft übergibt und daß dann Gott alles in allem sein wird¹⁵, dann sehen wir hier in der Schau der Apk diese selbe Vollendung im Bilde des alles durchdringenden Lichtes. Und dieses Licht ist, wie uns der 1. Johannesbrief lehrt, das Licht der Liebe, die Gott im Kreuzestod seines Sohnes geoffenbart hat und durch das die „Kinder Gottes“ in der Vollendung umgestaltet werden, wenn sie Gott schauen, „wie er ist“¹⁶.

Gott wird „alles in allem“ sein durch die Mittlerschaft Christi, die auch in der Vollendung alle Gnade zuweist — um wieder in der Sprache der Apk zu reden: durch die Vermählung der „Braut“ mit dem „Lamm“, das die Todeswunde trägt und doch lebt in unvergleichlicher Macht (d. h. — ohne Bild — mit dem verherrlichten Gekreuzigten).

Die atl. Prophetensprüche, nach denen das Gottesvolk Israel das geliebte und ungetreue Weib Jahwes ist, das er endlich in ewigem Erbarmen sich doch ganz zu eigen macht¹⁷, sind gerade durch die „Vermählung“ des neuen

¹⁵ Die wörtliche Übersetzung muß wahrscheinlich lauten „...damit Gott in bezug auf alles in allen sei“ (vgl. W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, Münster 1965, 243—246).

¹⁶ Vgl. 1 Jo 1, 5 mit 4, 8. 16; dazu 1 Jo 3, 2.

¹⁷ Vgl. vor allem Os 1—3.

Gottesvolkes mit dem verherrlichten Christus in einer Dichte erfüllt, wie es vor der Menschwerdung des Logos nicht einmal geahnt werden konnte.

c) Apk 21 als Gottesverkündigung

Gott durchdringt alles als das Licht seiner „Stadt“ — das ist der vollkommenste Ausdruck seiner ewigen, unverhüllten Herrschaft. Bildete die Herrschaftsübernahme Gottes schon die „theologische Mitte“ der Gerichtsvisionen¹⁸, so zeichnet Apk 21 das vollendete Ziel dieser Ergreifung der Macht. Auch in dieser letzten Vision steht nicht der Mensch im Mittelpunkt, sondern Gott; auch hier geht es nicht primär um Anthropologie, sondern um „Theo-logie“; um Gottesverkündigung.

So ist es jetzt an der Zeit, daß wir auf den das ganze Kapitel insgeheim beherrschenden Gottesspruch 21, 5—7 schauen. Hier spricht der thronende Gott. Wir müssen die ganze Majestät der Thronvision von Kap. 4 im Auge haben, um das Gewicht dieses Spruches zu erfassen: die Unendlichkeit des kristallinen Meeres, das vor dem Throne liegt, den gewaltigen smaragdnen Bogen, der ihn umschließt, die Blitze und Donner, die von ihm ausgehen. Und der Spruch dieses Thronenden lautet jetzt: „Siehe ich mache alles neu“ (21, 5). Das ist die treffendste, wichtigste Kennzeichnung des Gottes der kommenden Welt: daß er der unberechenbar, ungeahnt alles Neuschaffende ist.

Und das zweite, ebenfalls noch von der Stimme des Thronenden selbst gesprochene Wort gehört dazu: „Diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig“ (V. 5). Der hier spricht, ist der Gott, der seinen Verheißungen treu ist. Er ist der lebenspendende Gott, der dem Dürstenden umsonst vom Quell des Lebens zu trinken gibt (V. 6); er ist der Gott der unverdienten Gnade. Er ist der Gott, der die Liebe der Seinen zu ihm nicht nur bessert und verstärkt, sondern neuschafft und so vollendet zur eschatologischen Sohnschaft¹⁹.

Das Wort „Siehe, ich mache alles neu“ will uns spüren oder ahnen lassen, welche Faszinationskraft diese absolut schöpferische, aller alten Schuld absolut überlegene neuschaffende Liebe hat. Wir können daran

¹⁸ Vgl. den vorhergehenden Aufsatz, vor allem S. 6—9.

¹⁹ Das ist in dem letzten Vers des Verheißungsspruches, in 21, 7, enthalten. Wenn hier die atl. Bundesformel (in der Form des Davidsbundes, vgl. 2 Sm 7, 14) für das Gottesverhältnis des „Siegers“ gebraucht wird, dann ist damit die Gottessohnwürde des theokratischen Königs transzendiert; das von Gott „umsonst“ geschenkte neue Leben (vgl. V. 6) ist Teilnahme an der Sohnschaft und Herrschaft des Christus als desjenigen, der in der Apk (als einziger) Gott als seinen Vater anredet. Wir haben Apk 21, 7 gefüllt zu denken mit der Verheißung des letzten Siegerspruches der „Sendschreiben“ (3, 21): „Dem Sieger werde ich geben, mit mir auf meinem Throne zu sitzen, wie auch ich gesiegt habe und mit meinem Vater auf seinem Throne sitze.“

denken, welche Faszination es schon auf uns ausübt, wenn wir ein Neuwerden innerhalb dieser irdischen Welt erleben: von der Faszination, die die Entdeckung der Welt für das Kind und für den jungen Menschen bedeutet, über das Erlebnis einer Familie, die ein neues, schöneres Heim zu eigen gewinnt, zu der Faszination, die es für den engagierten Betrachter (etwa während des Konzils) bedeutete, wenn ein großer, starr geglaubter Organismus wie die Kirche in Bewegung gerät auf eine neue Zukunft hin.

Die „neue Stadt“ wird niemals alt, weil in ihr die Faszination des Neuheitserlebnisses niemals aufhört — weil der Gott, der ihr Leben ist und ihr Licht, niemals alt und durchschaubar wird. Kommt das Vorurteil, die Vollendung sei langweilig, nicht im letzten daher, daß Gott nicht groß genug gedacht wird, daß die Bilder, die wir uns von ihm notwendigerweise machen, nicht immer wieder gesprengt werden?

Und diese beglückende Faszination der stets neuen Liebe kann auch als „Herrschen“ der Bürger des neuen Jerusalem ausgedrückt werden (vgl. Apk 22, 5). Der verherrlichte Mensch verfügt souverän über alles, weil er selbst vollendet an Gott hingegeben ist.

2. Diskontinuität und Kontinuität zwischen unserer Welt und dem „Neuen Jerusalem“

Die zweite Hauptfrage, die wir zu stellen haben, wird vom heutigen Christen vielleicht als noch „existentieller“ empfunden; es ist die Frage, ob und wie sich die apokalyptisch-eschatologische Botschaft des NT und die Weltaufgabe des heutigen Christen miteinander vereinen lassen. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem, was wir jetzt, in dieser „ersten Schöpfung“, für die Kirche und für die Welt tun, mit der Herrlichkeit des neuen Jerusalem der Apk? Oder zeigt das Verschwinden des Alten und die Neuschöpfung durch Gott eine völlige Diskontinuität an?

Diese Frage haben wir, wie es uns immer naheliegt, von uns und unserem Tun her, gewissermaßen von unten her, gestellt. Aber bevor wir die „Kontinuität von unten her“ aufzeigen, muß von einer „Kontinuität von oben her“, von Gott her, gesprochen werden — von einem Zusammenhang unseres jetzigen Lebens mit der kommenden Welt, den Gott schafft.

a) Die „Kontinuität von oben her“

Gehen wir dieser Frage nach, so machen wir in der Apk eine eigenartige Entdeckung. Während andere Schriften des NT auf das deutlichste von der gegenwärtigen Gnade sprechen, davon, daß die Herrlichkeit der kommenden Schöpfung schon geheimnisvoll unter uns ist (in der Gnade des Heiligen Geistes, besonders deutlich in den Sakramenten), betont die Apk nicht dieses „Jetzt schon“, sondern das „Noch nicht“. Sie spricht von

der jetzt schon gegebenen Herrlichkeit, wenn überhaupt, so verhalten, daß manche Exegeten selbst solche Andeutungen noch übersehen.

Sie sagt nicht oder nicht deutlich, daß in der Kirche schon der Strom des ewigen Lebens fließt, etwa in der Taufe; sie deutet allenfalls kaum spürbar an, daß die eucharistische Gemeinschaft mit Christus schon ein Vor-Kosten der ewigen Gemeinschaft ist (vgl. Apk 3, 20). Und in diesem so außerordentlich liturgisch empfundenen Buch vermissen wir die Aussage, daß die Liturgie der Kirche schon eine Teilnahme am himmlischen Gottesdienst sei und eine Vorwegnahme des Gottesdienstes der Vollendung. Wenn ich recht sehe, sagt sie vom Gottesdienst der Christen nur, daß sie jetzt auf Erden das neue Lied l e r n e n können, das vor dem Thron Gottes schon gesungen wird (14, 3) — singen werden sie es erst im neuen Jerusalem. Ist das nicht zugleich weniger und mehr, als wir sonst meist von der Liturgie sagen?

Ja: diese Verhaltenheit hat ihren Sinn. Wir brauchen gerade diese uns so ungewohnte Form der christlichen Verkündigung, damit die Kraft der Hoffnung in uns nicht ausgehöhlt wird. Paulus sagt im Römerbrief (8, 24), eine Hoffnung, deren Gegenstand man sehe, sei keine Hoffnung. So kann es unserer christlichen Hoffnung tatsächlich ergehen: Sie kann aufhören, echte, tragfähige Hoffnung zu sein, wenn wir das „Schon jetzt“ zu stark betonen.

Aber alles, was wir zunächst scheinbar vermissen, sagt die Apk doch: indem sie uns zeigt, daß der Gott der kommenden Welt, der Gott, der „alles neu macht“, u n s e r Gott ist, daß wir „versiegelt“ sind und verborgen doch schon den Namen des Lammes und seines Vaters auf unseren Stirnen tragen (14, 1), der in der Vollendung offen leuchten wird (22, 4), und daß das „Lamm“, der Menschensohn, in unserer Mitte ist und die Leitung der Kirche und ihrer Gemeinden fest in seiner Hand hält²⁰.

Der Gott, der von sich sagt „Siehe, ich mache alles neu“, ist nicht nur der Kommende und der, der im Alten Bunde „da war“, sondern der jetzt schon f ü r u n s d a i s t mit seiner Macht und seiner Verheißungstreue. Was wir schon jetzt haben, ist im Grunde diese eine — und darin ist alles andere enthalten!

Und daß dieser Gott der kommenden Welt, der für uns schon jetzt „da ist“, uns durch das „Lamm“ in seinen Dienst ruft, das bedeutet die Entscheidung, in der der Christ steht: ob er zu dem Gotteswort „Siehe, ich mache alles neu“ sein Ja sagt, d. h. ob er d i e s e n unberechenbaren Gott, der sich so ganz anders verhält, als wir es wünschen, und der alle unsere

²⁰ Auch die Quelle, zu der der Dürstende schon jetzt kommen soll (Apk 22, 17b), ist im letzten Gott selbst, der die „Versiegelten“ bereiten will für die „Hochzeit des Lammes“ und damit auch für das Trinken aus dem Lebensquell der neuen Schöpfung (21, 6).

Begriffe und Wünsche sprengt, bejahen. Der Anstoß, den die „Apokalyptik“ mit ihrer Botschaft vom Weltende und von der Neuschöpfung dem heutigen Menschen bietet, muß ausgehalten werden — um des Gottesglaubens selbst willen, um des prophetischen Glaubens willen, der die Vorstellungen, die wir uns von Gott machen, immer wieder zerbricht.

b) Die „Kontinuität von unten her“

Wenn das Ja zu dem alles neu schaffenden Gott gesprochen wird, konkret, durch die Tat und das Leben, dann ist das gegeben, was von uns aus in die neue Schöpfung eingehen kann — die „Kontinuität von unten her“.

Daß es sie gibt, zeigt deutlich ein Wort wie die Seligpreisung derer, die im Herrn sterben, in 14, 13: „Ihre Werke folgen ihnen nach“ — bis in das neue Jerusalem. Und zweimal wird gesagt (7, 14; 22, 14), daß wir unsere Kleider — die Gewänder, die im himmlischen Jerusalem weiß leuchten werden (3, 5; 19, 8) — schon jetzt „waschen können“ im Blute des Lammes. Die „reine Leinwand“, die das bräutliche Gottesvolk sich bereitet, sind die „Rechtaten der Geheiligten“ (19, 8).

Die „Werke“ — die Rechtaten der Geheiligten (der Getauften) — erläutert die Apk durch die Begriffe Liebe — Treue — Dienst — Ausharren in Mühe und Drangsal²¹. Diese „Werke“ und „Rechtaten“ sind die Einübung in die bräutliche Hingabe, die einmal in Herrlichkeit offenbar werden soll.

Wie steht die Apk dann aber zur Weltaufgabe des Christen? Wie Jesus selbst redet sie nicht ausdrücklich davon. Die Frage war den Christen des 1. Jahrhunderts ja noch gar nicht in unserem Sinne geläufig. Aber es gibt in der Botschaft Jesu wie in der der Apk den „Ort“, wo die „Weltgestaltung“ verankert werden kann und von wo sie bis in die neue Schöpfung hineingeholt werden kann: und das ist der Dienst an den Brüdern und Schwestern²².

c) Der Akzent bleibt auf der Neuschöpfung durch Gott

Die „Werke“ folgen denen, die in ihnen leben, in die neue Schöpfung nach — aber nun doch wieder nicht in einer ungebrochenen „Kontinuität von unten her“. Denn obschon die „Sieger“, die sich bewährenden und be-

²¹ Vgl. Apk 2, 2: die Werke als Mühe und Ausharren; 2, 9: Bedrängnis und Armut als Reichtum; 2, 19: die Werke als Liebe, Treue, Dienst und Ausharren. Alles das steht unter dem Vorzeichen von 2, 4 f.: Die „ersten Werke“ sind Ausdruck der „ersten Liebe“. Wir dürfen mit den „Rechtaten der Heiligen“ der Apk also durchaus einen zentralen Gedanken des 1. Johannesbriefes (vgl. z. B. 1 Jo 3, 16 f.) verbinden: Die „Rechtaten“ bestehen in der tätigen Liebe.

²² Vgl. den wichtigen Beitrag von H. Schürmann, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, zuerst veröffentlicht in: *Kaufet die Zeit aus*,

währten Christen, ihre Gewänder selbst haben waschen können (freilich „im Blute des Lammes“!), werden diese Gewänder ihnen doch bei der Neuschöpfung erst „gegeben“ (19, 8; 3, 5) — als leuchtende Gewänder der Herrlichkeit. Die „Rechtthaten der Heiligen“ werden nicht automatisch zum Schmuck der „Braut“ in der Vollendung, es besteht kein kontinuierlicher Übergang zwischen diesen Werken (der in der Tat bewährten Liebe) der Christen und ihrem Lohn in der neuen Schöpfung, sondern die Kontinuität wird durch den souveränen Akt der Neuschöpfung erst von Gott selbst hergestellt — der Lohn ist nicht ein von uns „verdienter“ Lohn, sondern trotz aller Werke noch Gnadenlohn!

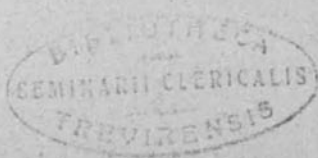
So ist auch die ganze neue Stadt nicht einfach die Fortsetzung und Vervollkommnung der jetzigen Kirche, sondern sie kommt „von Gott her“ (21, 2.10) als Neuschöpfung — trotz der wesentlichen Identität mit dem Gottesvolk auf Erden!

d) Die Vollendung der Menschheit als ganzer

Es scheint auf der „neuen Erde“ nach Apk 21 nicht nur die Vollendung der Kirche zu geben, sondern (selbst nach der Apk, diesem Buch der Martyrerkirche) eine Vollendung der Menschheit als ganzer. Vielleicht ist es von großer Bedeutung, daß Johannes aus den atl. Weissagungen der „Völkerwallfahrt zum Sion“ die Vv. 24—27 eingefügt hat, daß also nach seiner Schau in das neue Jerusalem die „Herrlichkeit und Kostbarkeit der Völker“ hineingetragen wird. Was ist damit gemeint? Selbstverständlich nicht wie auf früheren Stufen atl. Weissagung ihre materiellen Schätze, sondern das, was vor Gott ihren bleibenden Ruhm ausmacht. Es ist wohl genau das, was im Philipperbrief in 4, 8 steht: „Alles, was wahr ist, was anständig ist, was gerecht und lauter ist, was liebenswert, was erfreulich ist, was irgendwie Tüchtigkeit im Guten ist, was Lob verdient“²³. Die Schätze der Heidenvölker, die in das neue Jerusalem hineingetragen werden können, sind also den „Rechtthaten“ der Geheiligten analog, sind ebenfalls das, was an tätiger Liebe und hingebendem Dienst vor Gott wertbeständig ist (und wonach der Richter des Jüngsten Tages nach Mt 25 urteilen wird!); sie sind das, was von dem alles neu schaffenden Gott in der Vollendung neu geschenkt werden kann als eben diese „Schätze“ des Neuen Jerusalem. Letztlich sind es diese Menschen selbst aus allen Völkern; denn sie — diese „Heiden“, die da (nach den Worten der atl.

Festschrift für Th. Kampmann (hrsg. von H. Kirchhoff), Paderborn 1959, 39—71; gekürzt nachgedruckt in: Theologisches Jahrbuch (hrsg. von A. Dänhardt), Leipzig 1962, 320—340; leicht überarbeiteter Nachdruck in: Vom Messias zum Christus (hrsg. von K. Schubert), Wien — Freiburg — Basel 1964, 203—232.

²³ Vgl. die Übersetzung von Phil 4, 8 durch J. Zink, Das Neue Testament, Stuttgart — Berlin 1965.



Prophetie) im Lichte der neuen Stadt wandeln, sind ja (ohne Bild²⁴) ebenfalls Glieder des neuen, verherrlichten Gottesvolkes. Sie gehören zu denjenigen, die nach 21, 27 im Lebensbuch des Lammes geschrieben sind.

Die Herrlichkeit des Neuen Jerusalem ist durch die Kraft dessen, der alles neu schafft, was zur Herrlichkeit umgeschaffen werden kann, wahrhaft universal!

*

Was wir überschaut haben als Inhalt dieser so reichen letzten Vision der Apk, ist nichts anderes als der Inhalt des Bekenntnisses, das wir an jedem Sonntag sprechen: *Credo in vitam venturi saeculi* — ich glaube an das Leben der kommenden Welt — dieses flutende Leben, das unser Gott, der Gott der kommenden Welt, selbst sein wird.

Jedesmal, wenn wir dieses Bekenntnis sprechen, üben wir gleichsam das selige Bekenntnis ein, das wir in der neuen Stadt zu diesem unserem Gott und seinem Christus sprechen sollen, „lernen“ wir das „neue Lied“ der Vollendung. Zu diesem „Lernen des neuen Liedes“, das Gott einmal zum „Singen“ des neuen Liedes umgestalten wird, gehört aber nicht nur dieses Bekenntnis und der Lobpreis wegen des Sieges des Lammes, sondern auch die Bitte, die uns wie den Menschen der Urkirche gegeben ist, als die eigentlich gemäße Antwort auf die Botschaft der Apk — und diese Antwort legt uns die Apk selbst in den Mund (22, 17): „Der Geist und die Braut (die Kirche) sprechen: Komm! Und wer es hört (das sind wir!) soll sprechen: Komm!“ Dieses „Lernen des neuen Liedes“ kann nur in verhaltener, aber echter Freude geschehen. Johannes will mit der Schilderung des Neuen Jerusalem dasselbe erreichen wie Paulus im Philipperbrief (4, 4 ff.): daß wir unser Ja in Freude sprechen. „Freuet euch; wiederum sage ich: freuet euch!“

Trotz aller Nüchternheit und Härte im „Ausharren“, zu der die Gerichtsbotschaft der Apk und die Mahnungen Christi in den „Sendschreiben“ von Apk 2 und 3 hinführen, dürfen und sollen wir uns also freuen über das leuchtende und farbenprächtige Bild des neuen, zukünftigen Jerusalem, weil wir uns freuen dürfen und sollen über unseren Gott, dessen Reichtum an Herrlichkeit dieses Bild verheißt — und über den Kyrios Jesus Christus, der nahe ist.

²⁴ Bzw. genauer: wenn wir einmal von der Vorstellung abstrahieren, die durch die Kombination des Motivs der „Völkerwallfahrt“ mit der Schilderung des neuen Jerusalem zustande gekommen ist.

Eschatologie

„Der Wetterwinkel“ — „Theologie der Hoffnung“

Vom Professor Rudolf Haubst

In dem dogmatischen Traktat „Von den letzten Dingen“ ging es seit Jahrhunderten traditionell und geruhsam zu. Er wurde nämlich (und wird wohl auch weiterhin) nicht nur „zuletzt“ behandelt. Im Unterschied zur Gottes- und Schöpfungslehre sowie zur Christologie und Erlösungslehre, zu dem also, was „schon ist“ oder geschehen ist, schien die Eschatologie es auch zu erlauben, daß man sie als einen bloßen Ausblick auf Erhofftes und darum auch nur als Anhang oder Anbau an das Zentrum der Glaubenslehre betrachtete. Dem ewigen Reiche Gottes als dem Ziel des Menschen kam dabei für die Gesamt-Dogmatik nicht die gebührende strukturelle Bedeutung zu. Die Erwartung der zeitendlichen Parusie Christi trat hinter der Sorge um das eigene Heil und hinter der Abwehr adventistischer Phantastereien zurück. Die Verkündigung blieb, dem Lauf des Kirchenjahres folgend, durchweg zu sehr bei den besonderen Themen: Christi Himmelfahrt, Allerheiligen, Allerseelen, „Weltende“. Die Zustandsschilderung von Himmel, Hölle und Fegfeuer dominierte. Von der Dynamik des urchristlichen Harrens auf das manifeste und endgültige Kommen Christi des Herrn und Weltenrichters zur Heimholung aller Erlösten, ja der ganzen Schöpfung in das ewige Reich Gottes, und erst recht von der lebendigen und drängenden „Naherwartung“ der Urkirche war nur noch wenig zu spüren.

Albert Schweitzer hat — im Hinblick darauf mit einigem Recht — von einer „fortschreitenden . . . Enteschatologisierung der (christlichen) Religion“ gesprochen¹. Dieses Stichwort galt indes vor allem der Verflachung und Erschlaffung der eschatologischen Heilserwartung in der sogenannten liberalen Theologie in den Jahrzehnten um 1900. Paul Althaus schildert die damalige Reduktion des Eschatologischen so: „Damals blieb von der biblisch-kirchlichen Enderwartung, ihrer Weite, Tiefe, ihrer dramatischen Kraft und Farbenfülle nur lebhaft betonte Unsterblichkeitshoffnung und die Erwartung, daß das Gute auf Erden siegen werde, übrig. Auferstehung, Gericht, Welterneuerung zog man ‚aus dem Jenseits in das Diesseits, aus der Zukunft in die Gegenwart‘, die Dramatik der biblischen Hoffnung wurde zum Symbol für geistige innergeschichtliche Erfahrungen“². Den Eschatologen Fritz Buri „fröstelt“ es sogar, wenn er die einschlägigen Paragraphen der Nach-Ritschlschen systematischen Theologie liest: „Man müßte im Tiefsten erschüttert werden —

¹ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913 (sowie 3.—6. Aufl.), S. 407.

² P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1926, S. 3.

oder aufjauchzen über dem, was man erfährt; keines von beidem wird einem vergönnt. Eine hilflose Gelehrsamkeit findet sich in einer gar nicht mehr eschatologisch gestimmten Zeit mit dem Bibelbuchstaben und dem Dogma ab“³.

Mit der Geruhsamkeit im stillen Winkel der Eschatologie sowie mit dem ungestörten „bewußten innerlichen Aufheben der Eschatologie“ oder deren Umdeutung in „Weltfreudigkeit“⁴ ist es inzwischen vorbei. Denn gegen den liberalen Fortschrittsoptimismus, der die biblischen Endaussagen zu ersetzen suchte, richten sich seit der von Schweitzer begründeten „konsequenten Eschatologie“ mehr oder minder betont alle neueren Strömungen in der evangelischen Theologie. Der Eschatologismus aber forderte seinerseits — vor allem durch seine sogenannte Parusieverzögerungsthese, nach der die apokalyptische Erwartung eines baldigen Weltendes Jesus selbst in Irrtum geführt hätte — nicht nur den Widerspruch zahlreicher katholischer Theologen heraus. Innerhalb der evangelischen Theologie entwickelten sich in der Auseinandersetzung mit ihm auch kaum minder einseitige Gegenströmungen: „Gegenwartseschatologien“; von diesen werden umgekehrt alle noch ausstehenden und zu erhoffenden Eschata, also auch die „Zukunft“ des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott (im Himmel) bestritten. Dazu kommt unter anderem die Antithese zwischen der Entmythologisierung und *existentialistischen Aktualisierung* der neutestamentlichen Eschatologie in der Bultmannschule und der betont *heilsgeschichtlichen Eschatologie* Oscar Cullmanns. Durch solche Antithesen ist die Frage nach dem Sinn und Wahrheitsgehalt der eschatologischen Aussagen des NT bis auf den Grund aufgewühlt. Vor allem durch den Eschatologismus und die totale Aktualisierung der Eschata werden die ganze übernatürliche Wirklichkeit Christi sowie das Heilsmysterium und viele Dogmen der Kirche radikal mit in Frage gestellt. Im Hinblick darauf nennt Urs von Balthasar⁵ die Eschatologie treffend den „Wetterwinkel in der Theologie unserer Zeit“.

Gerade in der evangelischen Theologie regen sich jedoch schon seit Mitte der zwanziger Jahre auch manche *Synthese-Versuche* zwischen dem „Futurischen“ und „Präsentischen“ sowie zwischen der Aktualisierung der Eschata und der Bedeutung des Heilsgeschichtlichen in der Eschatologie⁶.

³ Fr. Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie, 1935, S. 5; zit. nach Walter Kreck (s. Anm. 8), S. 14.

⁴ Eine solche wirft A. Schweitzer l. c. 239 W. Bousset vor.

⁵ Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Köln-Zürich 1957, S. 403.

⁶ Zu solchen Bestrebungen bei K. Heim, H. W. Schmidt, M. Kähler sowie u. a. Althaus siehe F. Holström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, dt. von H. Kruska, Gütersloh 1936, bes. S. 351—419; vgl. F. M. Braun OP, Neues Licht auf die Kirche, Einsiedeln-Köln 1946, S. 103—148.

In den letzten Jahren markieren die Werke von Oscar Cullmann⁷, Walter Kreck⁸ und Jürgen Moltmann⁹ ein zunehmendes Erstarken dieser Entwicklung.

In der Frage: Ist eine harmonische innere Einheit zwischen Gegensätzen der besagten Art möglich? liegt der Schwerpunkt der heutigen Diskussion. Eine ernst zu nehmende zeitnahe Antwort darauf setzt einen Einblick in die Thesen und eine kritische Sichtung der Gründe voraus, aus denen die Vielfalt der gegensätzlichen Meinungen resultiert. Weil diese in der evangelischen Theologie unserer Zeit sich besonders frontal gegenüberstehen und miteinander ringen, ist es nicht nur um des interkonfessionellen Gespräches willen, sondern auch für die immer dringender werdende systematische und damit dogmatische Besinnung auf die innere Struktur der neutestamentlichen und der „katholischen“ Eschatologie äußerst anregend und geradezu notwendig, die genannten Antithesen je im einzelnen auf ihre Berechtigung (II) und insgesamt auf ihre Vereinbarkeit oder gar auf den gegenseitigen Bedingungs- und Zusammenhang der theologischen Anliegen und der Wahrheitsmomente zu untersuchen (III), die man als Antithesen jeweils einseitig überbewertet und verteidigt¹⁰. Die schon zitierten Werke von Cullmann, Kreck und Moltmann leisten uns dabei wertvolle Hilfe. Von Moltmann übernehmen wir das Motto „Theologie der Hoffnung“. Unter diesem fassen wir zunächst (I) die dem katholischen Glauben und Hoffen und dem Dogma der Kirche entsprechende unlösbare Zusammengehörigkeit des einmaligen Passaereignisses von Tod und Auferstehung Jesu mit seinem fortgesetzten Heilswirken und dessen endgültiger Vollverwirklichung bei der Parusie Christi in den Blick.

I. Die innere Einheit des göttlichen Heilswirkens als die Voraussetzung einer katholischen „Theologie der Hoffnung“

Jede Hoffnung richtet sich auf Zukünftiges (Röm 8, 24 f.), auf noch Ausstehendes, also auf irgendwie Mögliches, aber noch nicht Verwirklichtes, auf noch Unerfülltes. Im Hoffen ersehnt oder sucht man nämlich

⁷ Osc. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, 1962; Heil als Geschichte, Tübingen 1965.

⁸ W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961.

⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966.

¹⁰ Im folgenden ist weder eine Geschichte aller neueren und traditionellen Strömungen innerhalb der heutigen evangelischen Exegese und systematischen Theologie, welche die Eschatologie betreffen, noch ein direkter Beitrag zur neutestamentlichen Exegese intendiert. Es geht hier vielmehr um eine Untersuchung oder „Auflösung“ eben der „Schwierigkeiten und Aporien (die Zitate: Osc. Cullmann, *Christus und die Zeit*³, S. 24), zu der „die“ (sich gerade in den eschatologischen Grundfragen so sehr widersprechende) „heutige Exegese“ mehr denn je den Dogmatiker zwingt.

generell eine Erfüllung von natürlichen oder höheren Bedürfnissen, erstrebt man die Errettung aus Not, eine Bereicherung des eigenen Lebens oder auch die Verwirklichung überpersönlicher Ziele, und das um so zuversichtlicher, wenn solches durch Verheißung in Aussicht gestellt ist. In den Horizont der eschatologischen und näherhin der christlichen Hoffnung fällt alles, was Gott uns durch Wort und Werk Jesu Christi und vor allem durch die Errettung und Erhöhung des Erlösers selbst aus dem Tode in die Herrlichkeit zur Rechten des Vaters angekündigt und an ihm als dem „Erstgeborenen aus den Toten“ (Kol 1, 18) auf vor-bildliche Weise schon verwirklicht hat.

Diese Hoffnung ersprießt aus dem Glauben. Denn in der Hoffnung überschreitet der Glaube sich selbst auf Grund des an und durch Jesus Christus schon Geschehenen auf die durch Ihn eröffnete Zukunft hin. Der Grundstock dessen, was wir — ein jeder je für sich — auf Grund der Christusoffenbarung erhoffen dürfen, nämlich „die Verzeihung“ unserer Sünde, Gottes „Gnadenhilfe und die ewige Seligkeit“¹¹, gehört als das uns durch und in Christus bereits gemachte Heilsangebot Gottes auch schon zum Grundbestand des christlichen Glaubens: „Ich glaube . . . den Nachlaß der Sünden, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben“¹². In dem durch Christus schon eröffneten Ausblick auf das eschatologische Heil durchdringen sich mithin die Sphären des Glaubens und der Hoffnung, zumindest insofern, als auch schon der Christusglaube die „letzten Dinge“, die noch ausstehen, als uns verheißen und in Ihm schon verwirklicht einschließt.

Über die effektive Heilserlangung je des einzelnen ist zwar nichts geoffenbart. Darüber gibt es also (ohne besondere Offenbarung) keine Glaubensgewißheit. Aber der lebendige Glaube bringt die Hoffnung hervor, daß der gütige Gott, soviel an ihm liegt und nicht am Versagen des Menschen, diesem die ewige Gemeinschaft mit sich schenke. In dieser Zuversicht erhebt sich der Glaube über jedes nur theoretische Ja zur Wahrheit Gottes. Solche Glaubenszuversicht oder gläubige Hoffnung ist zugleich von Gott geschenkt und vom Christen gefordert als die Antwort, die dem Gott der Verheißung und der Hoffnung (Röm 15, 13) gebührt. Sie ist uns eröffnet und ermöglicht durch Jesus Christus und folgt seiner vorbehaltlosen Ganzhingabe an den Vater. Ein solcher sich in der Hoffnung Gott zuwendender Glaube ist (beim Erwachsenen) Bedingung der Heilserlangung. Dem Gott der Verheißung begegnet nur der Hoffende in der gebührenden Weise.

¹¹ Gebet „Hoffnung“ nach dem Kathol. Katechismus der Bistümer Deutschlands vom Jahre 1956.

¹² So schon in der „forma Romana antiquior“ des Symbolum Apostolicum: Enchiridion Symb. ³²1963 n. 11 ff.

Die christliche Hoffnung gründet auf dem Glauben an Christus als den Erlöser und Mittler; denn „kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12). Näherhin basiert sie auf der Identität Christi als dessen, der (a) als der Erlöser bereits aus dem Tode „auferstanden ist“, (b) nun „zur Rechten des Vaters sitzt“ und (c) einst „wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten“¹³. Denn dieser Richter ist der Erlöser, der seine Liebe bewiesen hat und die Fülle des Lebens in sich trägt. Als der Sohn schenkt er die Gemeinschaft mit dem Vater. Das Apostolische Glaubensbekenntnis unterstreicht diese Identität, indem es von ein und demselben Jesus Christus den erlösenden Tod und die endzeitliche Parusie aussagt.

Dasselbe bezeugen auch schon die Evangelien, die synoptischen wie das johanneische, wenn man sie so nimmt, wie sie dastehen, vor allem deren Passions- und Auferstehungsberichte. Im I. Korintherbrief (15, 20 f.) fundiert Paulus besonders nachdrücklich den Glauben an die allgemeine Auferstehung und damit die christliche Hoffnung — gegenüber denen, die „keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4, 12) oder „nur in diesem Leben auf Christus die Hoffnung setzen“ (1 Kor 15, 19) — darauf, daß „Christus als der Erstling der Entschlafenen aus den Toten auferweckt ist; denn . . . gleichwie in Adam alle sterben, werden in Christus alle belebt werden“. Der Brief an die Hebräer begründet die Hoffnung auf die „zukünftige Stätte“, die wir hier erst suchen (13, 15), schon mit der Formel: Jesus Christus ist derselbe „gestern und heute und in Ewigkeit“ (13, 8). In der Johannes-Apokalypse legt Christus, in seiner Herrlichkeit erscheinend, seine Hand auf die Schulter des Sehers und spricht: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich wurde ein Toter. Doch siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Totenreiches“ (1, 17 f.).

Auf dieser Selbigkeit Christi, auf der Treue Gottes zu seinen Verheißungen und zumal auf dem Ja, mit dem er in Christus ein für allemal allen Menschen seinen ernstlichen Heilswillen zugesagt hat (2 Kor 1, 19 f.), beruht mithin die ganze eschatologische Hoffnung. Daran kann so lange kein Zweifel sein, als man das Gesamtzeugnis des NT als gültiges Glaubenszeugnis anerkennt. Mit der Auflösung dieser Aussage-Einheit und der Bestreitung der besagten Identität Jesu ist freilich in der Konsequenz auch die christliche Hoffnung aufgelöst oder gezeugnet.

Diese schließt indes auch auf Seiten derer, für die Christus starb, die Bedingung, das Ungewißheitsmoment und die Mahnung ein, daß sie „in Christus“ sind und „mit ihm“ leben und sterben. Deshalb bekennt Paulus im Philipperbrief (3, 10 f.): „Ihn möchte ich erkennen und die Kraft

¹³ So schon die in Hippolyths „Apostolischer Überlieferung“ bezeugte Textform des Symbolum Apostolicum: Ench. Symb.²² n. 10.

seiner Auferstehung und die innige Teilnahme (*κοινωνία*) an seinem Leiden; ihm möchte ich im Tode gleichgestaltet werden, um so zur Auferstehung von den Toten zu gelangen“. Im Römerbrief sind ganze Kapitel (5, 6, 8) von dem Leitgedanken durchzogen: „Wenn wir mit ihm leiden, werden wir auch mit ihm verherrlicht werden“ (8, 17); „wenn wir mit ihm sterben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden“ (6, 8). Das sind prägnante Formulierungen einer *theologia crucis*, die zugleich *theologia gloriae* ist¹⁴, und kernige Trost Worte der ur-christlichen Hoffnung.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im 7. Kapitel der Konstitution *De ecclesia* auch den „endzeitlichen Charakter (die *indoles eschatologica*) der pilgernden Kirche und deren Einheit mit der himmlischen Kirche“ thematisch behandelt und dabei (n. 48) die eschatologische Differenz und Relation des schon (mit Tod und Auferstehung Jesu) Geschehenen, des nun in der Zeit der Kirche zum Heile Geschehenden und der Vollendung im ewigen Reiche Gottes so dargestellt: „Die Wiederherstellung also (Apg 3, 21), die uns verheißen ist und die wir erwarten, *hat in Christus schon begonnen*, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und *geht durch ihn weiter* in der Kirche, in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unseres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in dieser Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (vgl. Phil 2, 12). *Das Ende (oder Ziel) der Zeiten ist also bereits zu uns gekommen* (vgl. 1 Kor 10, 11), und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich bestimmt und wird in dieser Weltzeit auf gewisse Weise wirklich antizipiert“.

Auch dieser soteriologische Sinn- und Geschehenszusammenhang läßt sich aus dem NT erheben¹⁵. In der neueren Exegese reißen jedoch namhafte Theologen Gegensätze zwischen den drei besagten Aspekten auf, indem sie deren Zusammengehörigkeit in der Eschatologie Jesu selbst bestreiten und als das Werk einer späteren Form- und Redaktionsgeschichte hinstellen. Bei dem Versuch, die glaubensverbindliche Quintessenz der Lehre Jesu oder des NT positiv zu bestimmen, kommt es jedoch zwischen ihnen selbst zu den folgenden scharfen Antithesen.

II. Antithesen innerhalb der heutigen Eschatologie

Wir skizzieren diese ungefähr in derselben Reihenfolge und Dialektik, in der sie geschichtlich auf den Plan traten.

- a) Der idealistisch-liberale Fortschrittsoptimismus und die „konsequente Eschatologie“.

¹⁴ Vgl. Lebendiges Zeugnis 1966, Heft 1, S. 24 f.

¹⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Eschatologie: LThK² III 1088–1093.

Nachdem die Aufklärung des 18. Jahrhunderts alles Übernatürliche in der Heilsgeschichte abgetan oder in den natürlichen Geschichtsverlauf eingebettet hatte¹⁶, bahnte die Hegelsche Dialektik ein um so dynamischeres evolutives Geschichtsdenken an: Der absolute Geist entfaltet sich in einer (sprunghaft oder allmählich) fortschreitenden Aufwärtsentwicklung des menschlichen Geisteslebens. *Die christliche Hoffnung wurde säkularisiert* zu einem naturalistischen Fortschrittsoptimismus, am krassesten im dialektischen Materialismus, in dem dieser unverhohlen antichristliche Züge annahm. So erklärt es sich, wie in unseren Tagen Ernst Bloch in seinem großen Werk „Das Prinzip Hoffnung“ als ein Philosoph des dialektischen Materialismus es geradezu darauf anlegen kann, das Christentum „um seine eschatologische Hoffnung zu beerben“¹⁷. Bloch nähert sich der christlichen Theologie der Hoffnung so weit, daß er eine Exterritorialität des menschlichen Existenzkernes gegenüber dem Tode annimmt, weil dessen Unsterblichkeit sich in der Hoffnung beweise¹⁸. Er eröffnet damit einen beachtenswerten philosophischen Zugang zu einer Art natürlichem Unsterblichkeitsglauben. Der Christ wird hier freilich weiter fragen müssen: Was soll der Sinn, der Lebensinhalt und das Ziel solcher Hoffnung sein, wenn der vom Tode entschaltete menschliche „Kern des Existierens“ einsam sich selbst überlassen fortbestehen soll — ohne ein Erfüllt- und Beschenktwerden durch eben die Fülle des personalen Lebens, die wir Gott nennen?

Die *liberale Theologie*, die sich durch Schleiermacher vom idealistischen Fortschrittsoptimismus inspirieren ließ und unter Alfred Ritschl († 1889) weithin den Sieg über die protestantische Orthodoxie errungen zu haben schien, trieb, wie schon eingangs angedeutet, die Enteschatologisierung bis an den Rand des Christlichen¹⁹.

¹⁶ Vgl. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, S. 75: „Der allgemeine Charakter der Aufklärung ist die Säkularisation des gesamten menschlichen Lebens und Denkens. Der Gedanke der Teleologie und damit die Frage nach dem Sinn der Geschichte bleibt dabei insofern erhalten, als der Gang der Geschichte verstanden wird als der Fortschritt aus dem dunklen Zeitalter des primitiven barbarischen Denkens zum aufgeklärten Denken, vom Stadium der Religion als Aberglauben zum Stadium der Wissenschaft.“

¹⁷ So Moltmann I. c. 313.

¹⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, S. 1381, 1385—1391; vgl. Moltmann I. c. 326—330.

¹⁹ Vgl. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 1926, S. 64—68. Auch Ritschl denkt allerdings das Christentum „als Ellipse, deren Brennpunkte Erlösung und Reich Gottes sind“ (so H. Stephan, *Gesch. d. deutschen evangelischen Theologie*, 2. Aufl. bearbeitet von M. Schmidt, Berlin 1960, S. 220). Es ist jedoch „bezeichnend, daß in seiner Definition des Christentums jede Erwähnung der Hoffnung und der eschatologischen Spannung fehlt“ (P. Althaus I. c. 66). Seine Reich-Gottes-Lehre ist „wesentlich innerweltlich bestimmt“. „Reich Gottes“ bedeutet für ihn nämlich nur noch „das durch Jesus geoffenbarte Lebensideal des Christen“, das sich in

Gegen diese „freie Theologie“ legte indes schon im Jahre 1892 Johann Weiß in seinem Buche „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ auf die eschatologischen Texte des Evangeliums den Akzent, um nunmehr umgekehrt einseitig die Zukünftigkeit und Überweltlichkeit des Reiches Gottes zu betonen. Schon Weiß verband damit die Auffassung, daß sich die von Jesus anfangs angekündigte Nähe des Reiches nicht bestätigte. Jesus sei vielmehr erst durch die Unbußfertigkeit des Volkes und die Feindschaft seiner Gegner zu der Erkenntnis gekommen, daß er zur Buße sterben müsse, danach aber als der Menschensohn wiederkomme²⁰. Albert Schweitzer und seine Schüler Matthias Werner und Fritz Buri entwickelten daraus die „konsequente Eschatologie“. Bei der Bekämpfung der Enteschatologisierung traten in den zwanziger Jahren die dialektische Theologie Karl Barths und Rudolf Bultmanns sowie die gemäßigte Zeit-Ewigkeits-Dialektik von Paul Althaus an deren Seite; Karl Barth z. B. mit der Erklärung: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“²¹. Rudolf Bultmann kritisiert an der liberalen Theologie auch noch als Entmythologisierungstheologe, daß sie das Christentum „zu einem innerweltlichen, innergeschichtlichen, den Gesetzen und dem Zusammenhang des Geschichtlichen, Soziologischen und Psychologischen unterworfenen Phänomen gemacht“ habe²². Doch wie verschieden ist das, was diese Richtungen jeweils selbst unter den Eschata verstehen!

Albert Schweitzer will mit dem Programmwort „konsequente Eschatologie“ wohl vor allem sagen, daß er „nicht nur die Verkündigung (Jesu), sondern auch sein Verhalten und Handeln als durch die eschatologische Erwartung Jesu bedingt begreiflich zu machen“ suche²³. Es geht ihm also um den inneren Zusammenhang von Lehre und Lebensablauf Jesu. Dieser aber hat nach Schweitzer sein Besonderes in der apokalyptischen Erwartung Jesu, daß er bald „in die Übernatürlichkeit verwandelt“ und als Menschensohn (413) das Reich Gottes herbeiführen werde. Schweitzer will sogar noch den genauen Zeitpunkt im Leben Jesu nachweisen, zu dem er enttäuscht die Verzögerung dieser Parusieerwartung erfahren habe. Nach der Aussendung der Jünger soll das geschehen sein, als diese entgegen seiner Ankündigung (Mt 10, 23): „Ihr werdet mit den Städten Nächstenliebe und bürgerlicher Pflichterfüllung realisiert (R. Bäumer: LThK² 8, 1324).

²⁰ Zur geschichtlichen Einordnung dieser Auffassung von Weiß vgl. Schweitzer I. c. 222—235; Holström I. c. 61—72; Braun I. c. 104—108.

²¹ K. Barth, Der Römerbrief, 2. Aufl. 1922, S. 298; vgl. Moltmann I. c. 33.

²² So H. Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, S. 16, zu: Glauben und Verstehen I, S. 5—11.

²³ So im Vorwort zur 6. Aufl. seiner Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung, 1951, S. VIII.

Israels nicht fertig sein, bis der Menschensohn kommt“, „gesund und frisch, mit stolzer Genugtuung“ zurückgekehrt seien. Jesus habe die Jünger nämlich schon nicht mehr zurückerwartet (405—411). Alsdann habe er durch seinen Tod das Hereinbrechen der Basileia „herbeizuzwingen“(!) gehofft (435, 438). Aus einer solchen illusorischen Naherwartung Jesu selbst sucht Schweitzer die „ganze Geschichte des Christentums“ (407), M. Werner die ganze „Entstehung des christlichen Dogmas“²⁴ „konsequent“ abzuleiten.

Doch wie steht es hier wirklich mit der „Konsequenz“? Wenn man das Matthäus-Evangelium nimmt, wie es dasteht, ist *nach* der Aussendungsrede Jesu (10, 1—11, 1) und zumal in dem Jubelruf Jesu (11, 25 ff.) über seine Jünger von der Enttäuschung, die Schweitzer behauptet, nichts zu spüren. Unlogisch ist es, daß Schweitzer einerseits als historisch-kritischer Forscher „jedes Leben Jesu“ „eine Konstruktion“ nennt (441) und darum mit *W r e d e* eine Überprüfung der ganzen exegetischen Zusammenhänge bei Markus verlangt (370—375), andererseits aber kategorisch darauf insistiert, daß „die Aussendungsrede Jesu (bei Matthäus) als Ganzes und bis in die Einzelheiten geschichtlich sei“, und zwar „gerade weil sie nach der Auffassung der modernen Theologie als ungeschichtlich erfunden werden“ müsse (410). Die Erkenntnisse der neueren form- und redaktionsgeschichtlichen Forschung gestatten es inzwischen ohne weiteres, vor allem die Reden Jesu bei Matthäus als vom Evangelisten, weil inhaltlich zusammenpassend, so zusammengestellt zu betrachten. Damit entfällt die Basis, auf der Schweitzer seine ganz spezifisch zugespitzte Auslegung von Mt 10, 23b konstruierte, und mit dieser die beanspruchte zwingende „Konsequenz“ seiner Verzögerungsthese.

Nehmen wir aber einmal an, diese These stimmte, wäre es *dann* nicht eine zwingende theologische, dogmatische Konsequenz, vor allem die Eschatologie Jesu als durch einen solchen fundamentalen Irrtum widerlegt aufzugeben? Schweitzer selbst hat diesen Schluß nicht gezogen²⁵. Buri zog ihn nachdrücklich: Aus dem „Nichteintreten der Parusie“ folgt „die Hinfälligkeit aller von dieser Naherwartung beherrschten Aussagen des Neuen Testaments über die individuelle und universale Vollendung“²⁶. Der traurige Rest, den Schweitzer und Buri noch als eschatologische Wahrheit gelten lassen, ist nicht mehr als das Motto „Ehrfurcht vor dem Leben“ oder „Aufbäumen des Lebens“ gegen Resignation und Verzweiflung²⁷. Dazu verhält sich seltsam das Pathos, mit dem die

²⁴ In seinem so betitelten Werk, Bern-Leipzig 1941.

²⁵ Cullmann, Heil als Geschichte 13 f.

²⁶ Fr. Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie, 1935, S. 53 f.

²⁷ Vgl. W. Kreck l. c. 18 f. Moltmann l. c. 32: „Das Erschreckende an Schweitzers Werk ist . . ., daß ihm jeder Sinn für Eschatologie — sowohl philosophisch wie theologisch — abging“.

„konsequente Eschatologie“ gegen den Liberalismus zur Verteidigung der neutestamentlichen Eschatologie antrat. Man füllte, wie Holström dazu bemerkt, „den neuen Wein der Eschatologie . . . in die alten Schläuche des Liberalismus“²⁸. In diesen aber wurde er zu Essig. — Das „quälende Problem“ der vom Eschatologismus aufgebrachten und bis heute von manchen schon wie ein unumstößliches Faktum behandelten „Parusieverzögerung“ wird uns in den folgenden Abschnitten — als ein Stachel, der den Ernst des Fragens antreibt — weiter begleiten, sich dabei jedoch im Ganzheitsgefüge der neutestamentlichen Eschatologie mehr und mehr zu der Frage nach dem Sinn der urchristlichen „Naherwartung“ abklären.

b) Futurische und präsentische Eschatologie²⁹

Die enorme Einseitigkeit Schweitzers lag darin, daß er es wagte, von dem einzigen Satz Mt 10, 23b her — dessen ursprünglicher Sinn und historische Einordnung zudem nach den neueren Erkenntnissen nicht mehr auszumachen ist³⁰ — die ganze Geschichte der neutestamentlichen Eschatologie zu entwerfen und die ganze Heilsankündigung Jesu auf ein spezifisch apokalyptisches Enddrama festzulegen. Das war ein ganz bestimmt zugespitzter Futurismus. Denn der ganze Inhalt der Hoffnung, die Christus eröffnet, ist damit keineswegs erschöpft. Das gilt vor allem von den ebenfalls „futurischen“ Aussagen: über das verheißene ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, sowie über die Auferstehung.

„Trotz aller eschatologischen Gestimmtheit“ wird in der Verkündigung Jesu aber auch „in unerhörter Weise das Jetzt betont“. Jesus schaut nämlich „nicht nur wie ein Seher künftig Hereinbrechendes“. Das Hereinbrechen der Gottesherrschaft erweist sich vielmehr auch schon in seinem Reden und Handeln als Realität³¹.

Rudolf Bultmann unterstreicht das in dieser Übersicht: „Daß jetzt die Zeit gekommen ist, in der die Hoffnungen und Verheißungen der alten Zeit Erfüllung finden, sagt das Wort: ‚Selig, die Augen, die sehen, was ihr seht. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten

²⁸ Holström l. c. 102. Ebd. 75—102 wird Schweitzers Konstruktion als „konsequente Selbstauflösung des einseitig zeitgeschichtlichen und futurischen Eschatologismus“ charakterisiert.

²⁹ Zu diesem noch sehr jungen Begriffspaar vgl. W. G. Kümmel, *Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum*: NT 5 (Cambridge 1959) 113—126; Cullmann, *Heil als Geschichte*³, bes. 14—22; Kreck l. c. passim; J. Moltmann l. c. passim. Das Ziel all dieser Autoren besteht freilich bereits in der Überwindung der Antithese.

³⁰ Vgl. A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Bewußtsein Jesu: Gott in Welt* (Festgabe für K. Rahner) I, Freiburg-Basel-Wien 1964, S. 647—651.

³¹ Kreck l. c. 21.

sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört' (Lk 10, 23 f.). Das gleiche sagt das Scheltwort über diejenigen, die die Zeichen der Zeit nicht zu verstehen vermögen (Lk 12, 54—56). Am Weichen der Dämonen kann man erkennen, daß die Satansherrschaft zusammenbricht und die Gottesherrschaft im Kommen ist (Mk 3, 27; Lk 11, 20 bzw. Mt 12, 28). *Jetzt* erklingt das Heil über die Armen, die Hungernden und Weinenden (Lk 6, 20 f.); *jetzt* werden die Blinden und Lahmen gehen, *jetzt* werden die Aussätzigen rein und die Tauben hören, *jetzt* stehen die Toten auf, und für die Armen erklingt die Botschaft vom Heil (Mt 11, 6 par.); *jetzt* wird der seliggesprochen, der nicht Anstoß nimmt an Jesus³².

Die Gottesherrschaft und das Gnadenangebot Gottes waren demnach gemäß dem Selbstverständnis Jesu auch schon vor seiner Auferstehung nicht nur in temporale Nähe gekommen, sondern in ihm *schon da* und schon wirksam³³. Auf diese Aussage-Reihe stützen sich verschiedene „Gegenwarts-Eschatologien“. Hierher gehört vor allem die von C. H. Dodd ausgesprochen biblisch-exegetisch begründete „realized eschatology“, aber auch (sich philosophisch begründend oder ein philosophisches „Vorverständnis“ voraussetzend): die Zeit-Ewigkeits-Dialektik Karl Barths und anderer sowie die Aktualisierung der Eschata in der Bultmannschule³⁴.

1. In seiner „realized eschatology“ beantwortete Dodd in den dreißiger Jahren³⁵ die rein futurische Eschatologie Schweitzers ebenso „konsequent“ mit der genauen Gegenthese: Die Königsherrschaft Gottes und das Heil realisieren sich schon ganz in Jesus Christus oder sind in ihm schon verwirklicht, und zwar nicht erst in dem verherrlichten Herrn. Dodd legt nämlich auch schon die eschatologischen Zukunftsaussagen Jesu vor seinem Tode und seiner Auferstehung entweder rein präsentisch aus, oder er datiert sie in eine spätere Schicht. Von einer „Wiederkunft“ soll Jesus selbst nie gesprochen haben. Der Ausbau einer futurischen Eschatologie

³² Bultmann, Eschatologie und Geschichte 36 f. (Kursive im Druck vom Verf.)

³³ Das wird in dem ἐφθασεν Lk 11, 20 = Mt 12, 28 und in dem ἐντός ὑμῶν Lk 17, 21 ausdrücklich gesagt; zum ersten vgl. Cullmann, Heil als Geschichte 176 (gegen Bultmann, der auch das „schon gekommen sein“ mit dem noch futurischen „nahekommen“ gleichsetzt); zum zweiten: R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959, S. 93 f. Über diese und weitere Gegenwartsaussagen s. W. G. Kümmel, Verheißung u. Erfüllung, Zürich ³1956, 98—117; H. W. Kuhn, Enderwartung u. gegenwärtiges Heil, Göttingen 1966, 189—204.

³⁴ In der letzteren kommt der Gegensatz zu einer in Jesus Christus kulminierenden Heilsgeschichte hinzu. Wir beschränken uns deshalb vorerst auf die Gegenwarts-Betontheit in den beiden ersten „Eschatologien“.

³⁵ The Parables of the Kingdom, London 1935.

wäre demnach erst in der Urkirche erfolgt und soll einen Rückfall in spätjüdische Vorstellungen darstellen³⁶.

Eine solche Interpretation des NT erhärtet eindrucksvoll die Tatsache, daß die Eschatologie Jesu nicht in Apokalyptik aufging, sondern von Anfang an schon der Ausruf des Gnadenjahres Gottes und Aufruf zur Bekehrung (Mk 1, 15; Lk 4, 19) war. Das Problem einer irrigen Naherwartung Jesu wird von ihr mit der Wurzel ausgerottet. Aber schon die Auferstehung Jesu erscheint ihr nicht mehr als heilsbedeutsam; der Glaube an alle noch ausstehenden Eschata ist nach ihr gar nicht in der Verkündigung Jesu fundiert. Eine solche (schon) „verwirklichte Eschatologie“³⁷ ist nicht weniger einseitig, sie stellt auch ebenso den Glauben

³⁶ Vgl. Cullmann, Heil als Geschichte 15 f. — Unter den deutschen Exegeten vertritt E. Stauffer ähnliche Auffassungen (vgl. Cullmann l. c. 17 f.). Auch W. Marxsen ist unter die Gegenwarts-Eschatologen zu rechnen. In: Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh 1966, S. 21, stellt er die Aussagen über die künftige Parusie des Menschensohnes denen über dessen Leiden, Sterben und Auferstehung als „schlechterdings unvereinbar“ gegenüber. Aus der formalen Subjektverschiedenheit von „Ich“ und „Menschensohn“ im Munde Jesu Mk 8, 38 und Lk 12, 8 (Mk 14, 62 verschweigt er!) meint er demonstrieren zu können, daß Jesus im frühesten Stadium der Überlieferung von dem kommenden Menschensohn noch unterschieden worden sei (24—27) und sich auch „selbst nicht mit dem Menschensohn identifiziert“ habe (Das NT als Buch der Kirche, Gütersloh 1960, S. 84). Den Sinn aller Zukunftsaussagen deutet Marxsen präsentisch um. Die Urgemeinde habe nämlich nicht apokalyptisch belehren wollen, sondern nur „mit Hilfe des Zukunftsmaterials die Gegenwart, die Relation zu Jesus, eschatologisch qualifiziert“ (29). Jesus selbst sei „an der Zukunft als solcher“ „nicht interessiert“ (Das Abendmahl als christologisches Problem, Gütersloh 1963, S. 17). „Die Zukunftsvorstellung wird abgelöst durch die Einstellung auf die Zukunft“ (Das NT als Buch der Kirche 86). Dementsprechend interpretiert Marxsen auch die Auferstehung Jesu so: Darin, daß der irdische Jesus vor die Glaubensentscheidung stellte, ist das, was in der Apokalyptik „Auferstehung“ besagt, „schon antezipiert“ (Die Auferstehung Jesu als histor. u. theol. Problem, Gütersloh 1967, S. 35). „Das Reden vom Geschehen-Sein der Auferweckung“ stellt Marxsen sogar als „uns verbotene Historisierung eines Interpretamentes“ hin (ebd. 34). Was bleibt? „Jesus wurde in seinem irdischen Wirken als Antezipation des Eschaton erfahren, als Ereignung Gottes“, als eine — an ihn gebundene — „Ereignung Gottes, die in seinem Tode eigentlich vorbei war“ (ebd. 33). So weit geht bei Marxsen die Reduktion der Eschata ins Präsentische.

³⁷ So (nämlich perfektisch und damit im Sinne eines bereits abgeschlossenen Vorgangs) übersetzt auch z. B. Wolfig. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, S. 114, das englische „*realized eschatology*“. Dodd scheint jedoch „auch mit dem von Florovsky vorgeschlagenen Ausdruck „*inaugurated eschatology*“ einverstanden zu sein und besonders mit dem von J. Jeremias befürworteten Terminus „sich realisierende Eschatologie“, für den sich allerdings kein englisches Äquivalent findet“ (Cullmann, Heil als Geschichte 15). J. Jeremias hat in seinem Werk über die Gleichnisse Jesu (Göttingen 1962) von Dodd nur den Akzent auf der „Schon-Gegenwärtigkeit“ des Eschaton übernommen. In einem Kolloquium zu Mainz erklärte er am 23. Nov. 1967 auf meine

einer wirklichen Zukunft des Menschen bei Gott in Frage wie der rein futuristische Eschatologismus, der nur illusionäre Erwartungen gelten läßt.

2. Neben der bibeltheologisch begründeten „sich schon verwirklichenden Eschatologie“ stellt die vorwiegend metaphysisch orientierte „Zeit-Ewigkeits-Dialektik“³⁸ bei Karl Barth, Emil Brunner und Paul Althaus³⁹ einen zweiten Typus einer gegenwartsbetonten, das künftige Heil mehr oder minder aus dem Blick verlierenden „Eschatologie“ dar. Die inhaltlichen Hauptunterschiede bestehen darin, daß die „realized eschatology“ in der Glaubensentscheidung für den in die menschliche Geschichte eingetretenen „historischen Jesus“, beziehungsweise in dem Ja zu dem Kerygma der Urkirche über ihn, das Heil sieht, während die letztere alles Künftige und Vergangene, auch den „historischen Jesus“, darum beiseiteschiebt⁴⁰, weil sie nur die Gegenwart als eschatologisch bedeutsam gelten läßt, nämlich die göttliche Gegenwart und die Relation unserer flüchtigen Gegenwart zu der absoluten Ewigkeit Gottes.

Eine Zeit-Ewigkeits-Dialektik, welche die unveränderliche Gegenwart Gottes, des *Nunc stans* oder *Nunc aeternum* „in“ allen Zeiten meditiert, gab es auch schon z. B. bei Augustinus, Meister Eckhart und Cusanus. Die dialektische Gegenwartsbetonung nimmt gegenüber allem in Vergangenheit und Zukunft exklusive Züge an. Zugunsten der „vertikalen Ewigkeitsbeziehung“ des Augenblicks der existentialen Entscheidung neigt namentlich Karl Barth im zweiten Römerbrief-Kommentar dazu, zugleich mit der Heilsbedeutung des schon von Christus Gewirkten auch den theologischen Sinn der künftigen Eschata aufzugeben⁴¹. Seine Dialektik gerät näherhin in die Gefahr, alles Zeitliche mit der Ewigkeit Gottes selbst mystisch zu identifizieren. In der Abwehr dagegen reißt sie aber ein solches *διά*, eine solche Kluft ohne Brücke auf, daß nicht nur jede (chiliasmisch privilegierte) Endgeschichte (von ihm wie von Althaus) ausdrücklich ausgeschlossen wird, sondern auch jede eschatologische Zukunft des Menschen ausgeschlossen zu sein scheint.

diesbezügliche Frage, daß er die „sich schon verwirklichende Eschatologie“ nicht exklusiv präsentisch verstehe und darum auch den Ausdruck der Antezipation oder Vorwegnahme meide, weil er mißverständlich sei. Er spreche lieber von dem, was Gott schon „vorausschenke“ im Hinblick auf die endgültige Erfüllung. Damit ist die präsentialistische „Einseitigkeit“ überwunden.

³⁸ Vgl. bes. Kreck I. c. 40—50.

³⁹ Vgl. Holström I. c. 212—243; 264—272; 279—322.

⁴⁰ Vgl. Holström I. c. 223 f. zu K. Barths 2. Römerbriefkommentar. Auf solche Weise sucht Barth das „Gerete von der ‚ausgebliebenen‘ Parusie“ als „unnütz“ abzutun; ähnlich E. Brunner. Vgl. Kreck 43 f.

⁴¹ Dasselbe konstatiert H. Urs von Balthasar, in: Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg 1957, S. 602 f. bereits bei Hegel.

So sehr trägt in Barths „Theologie der Krise“ zunächst der „metaphysisch gedachte, exklusive Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeit“ den Sieg davon. Weil das ganze Eschaton „in die Sphäre der Zeitlosigkeit verlegt ist, muß die Zukunftshoffnung ihre futurische Bestimmtheit verlieren“⁴². „Der Gegensatz zwischen vergehender Zeit und zeitloser Ewigkeit“ gestattet „kein Überschreiten der Todeslinie“⁴³. So scheint Barths Dialektik effektiv die ganze Wirklichkeit der Auferstehung und des ewigen Lebens nach dem Tod in ein „zeitloses Symbol“ für die aktuelle Gottesrelation „zu verflüchtigen“⁴⁴, in ein Symbol, das nur sagen soll: *dies novissima semper*; jede Zeit ist eschatologische Stunde⁴⁵. Doch nach dem Tod gibt es keine Zukunft.

Die einem wirklichen endgültigen Ziel entgegenharrende eschatologische Hoffnung konnte damit endgültig begraben scheinen. Doch Karl Barth hat das im Effekt antithetische Verhältnis von Zeit und Ewigkeit in der ersten Phase seiner Zeit-Ewigkeits-Dialektik, „in der trotz allen Redens von Aktualität sich letztlich doch nichts ereignet“^{45a}, inzwischen selbst korrigiert. „Ausgerechnet das einseitig überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen war, blieb als allein greifbares Ergebnis auf dem Plan“, so gesteht er in seiner großen Kirchlichen Dogmatik⁴⁶, in der er die Eschatologie allerdings noch nicht als Ganzes behandelt hat. In dieser und schon in früheren Schriften, vor allem in seiner dreimaligen Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses⁴⁷ lebt die christliche Hoffnung auf das Leben nach dem Tode wieder auf. Die Auferweckung Christi wird nunmehr eindeutig als „eine, dem Kreuzesgeschehen gegenüber selbständige neue Tat Gottes“ verstanden⁴⁸. Nunmehr gewinnt auch wiederum das Verhältnis des schon in Christus Geschehenen zu der sich darin schon ankündigenden eschatologischen Zukunft der Erlösten in seinem Denken Raum: „In der Auferstehung Jesu Christi ist nach dem Neuen Testament der Ausspruch ergangen, daß der Sieg

⁴² Die Zitate: Holström 236 und 238.

⁴³ Die Zitate: Kreck 44 f.

⁴⁴ Holström 239.

⁴⁵ Nach Holström 247 hat Bultmann in seinem Buche „Jesus“ (1926) die „existentielle Deutung des metaphysischen Transzendenzgedankens“ von K. Barth übernommen.

^{45a} So Kreck l. c. 48.

⁴⁶ Kirchl. Dogmatik II, 1, S. 716; vgl. Moltmann l. c. 49 f.

⁴⁷ Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostol. Glaubensbekenntnis, München 1935; La Confession de foi de l'Eglise etc. Neuchâtel-Paris 1943; Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das Apostol. Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1947.

⁴⁸ Kirchl. Dogmatik IV 1, S. 375; vgl. H. Waldenfels, Ostern und wir Christen heute: Geist und Leben 40 (1967) 26. Kirchl. Dogmatik III, 2 S. 531–537 wirft Barth Bultmann die Entleerung des Osterglaubens vor.

Gottes zugunsten des Menschen in der Person seines Sohnes schlechterdings schon gewonnen ist. Ostern ist gewiß erst das große Unterpfand unserer Hoffnung, aber zugleich ist diese Zukunft in der Osterbotschaft schon Gegenwart. Sie ist die Anzeige eines schon gewonnenen Sieges. Der Krieg ist zu Ende — auch wenn da und dort Truppenteile noch schießen . . .“⁴⁹

Durch das ein für allemal geschehene Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu ist danach auch für alle anderen das Heil in der eschatologischen Zukunft eröffnet⁵⁰. Auch das ist „präsentische Eschatologie“, aber eine solche, die mit der intendierten Grundaussage des NT übereinstimmt. Denn beiderseits bleibt die Zukunft Zukunft und die Hoffnung Hoffnung, und diese Hoffnung ist in der „Gegenwart“ des auferstandenen Christus fundiert. — Wir tangieren damit bereits die dritte Antithese, die seit dem Zweiten Weltkrieg vor allem zwischen Bultmann und Cullmann ausgefochten wird.

c) Existentialistische Aktualisierung der Eschata und „heilsgeschichtliche Eschatologie“

An der „Eschatologie“ R. Bultmanns fallen beim Vergleich mit den bisher skizzierten System-Versuchen sowohl starke Gemeinsamkeiten wie Gegensätze auf. Denn mit der liberalen Theologie erklärt er (nicht nur das biblische Weltbild, sondern auch) die heilsgeschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung Jesu sowie die reale Zukunft der allgemeinen Auferstehung und von Himmel und Hölle weg (er „entmythologisiert“ davon), doch er betont dennoch das Eschatologische als etwas Existentielles. Mit Schweitzer nimmt er eine irrige Naherwartung Jesu an, doch gerade deshalb sieht er in den Gegenwartaussagen Jesu (bzw. der Gemeindetheologie)⁵¹ das allein Gültige und eschatologisch Bedeutsame⁵². Mit dem Karl Barth der

⁴⁹ Dogmatik im Grundriß S. 162. Diese Wertung des Heilsgeschichtlichen erinnert sehr an das, was Cullmann in Christus und die Zeit (1. Aufl. 1946) über die schon geschehene Entscheidungsschlacht und den noch ausstehenden „Victory Day“ ausgeführt; vgl. unten S. 51.

⁵⁰ Im Unterschied zu K. Barth hat die Zeit-Ewigkeits-Spekulation von P. Alt- haus auch in den drei ersten Auflagen von „Die letzten Dinge“ (1922, 1924, 1926) nur die „Endgeschichte“, aber nie die „Zukünftigkeit“ des „ewigen Lebens“ auf- gegeben.

⁵¹ Bultmann stützt sich vor allem auf Paulus und das Johannesevangelium; vgl. Kreck I. c. 50—76; P. Ricca bietet in „Die Eschatologie des vierten Evange- liums“, Zürich 1966, eine eingehende Kritik von Bultmanns rein präsentischer Johannes-Auslegung.

⁵² W. Marxsen konnte das von Bultmann übernehmen. Im Gegensatz zu der Apokalyptik, die Bultmann Jesus zuschreibt, läßt er jedoch, wie dargelegt, bei Jesus und der Urkirche nur eschatologische Gegenwartaussagen als ursprüng- lich gelten.

Jahre 1920—24 aktualisiert Bultmann die ganzen Eschata. Während jedoch die Barthsche „Theologie der Krise“ nur ein Durchgangsstadium war, radikalisiert er die aktualistische Umdeutung der Auferstehung (sowohl der Jesu wie der am jüngsten Tage) sowie von Himmel und Hölle mit Hilfe der existentialistischen Philosophie, die er als „Vorverständnis“ und gleichsam als Sieb an die Texte des NT heranträgt⁵³.

Die christliche Existenz Erfahrung ist eschatologisch. Denn in seinem Glauben steht der Christ „schon jenseits von Zeit und Geschichte“. Es ist indes „die Paradoxie der christlichen Existenz, daß der Glaubende der Welt entnommen ist“, zugleich aber „innerhalb der Welt, innerhalb seiner Geschichtlichkeit bleibt“. Deshalb der Aufruf: „Schau dich nicht um in die Universalgeschichte! Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte . . . , in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken“⁵⁴.

Auch Jesus Christus wird aktualisiert. Denn das NT verkündet ihn nach Bultmann (nur) „als das Ereignis(!), als die Tat(!) Gottes“, in der er „der alten Welt ihr Ende gesetzt hat. In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis“⁵⁵. Die Frage, wer Christus in sich war und ist, läßt Bultmann gleichgültig. Nur auf das Kerygma und den Glaubensvollzug kommt es ihm an. Denn „das Osterereignis“ ist nach ihm „nichts anderes als die Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen, in dem die Verkündigung ihren Ursprung hat“⁵⁶. Demnach haben der historische Jesus und das Christus-Kerygma lediglich den Sinn, „wie ein Katalysator die eigene Entscheidung zum Glauben hervorzurufen“⁵⁷. Was wunder, wenn Bultmann — bei einer solchen Christologie — auch alle künftigen Eschata nicht als künftige Ereignisse gelten läßt, sondern sie existential interpretiert: sie sollen nur den Glauben wecken. Aber den Glauben an wen? Und die Entscheidung für wen? Und worauf bleibt da wirklich zu hoffen? Eine Eschatologie ohne Eschaton vermag darauf keine Antwort zu geben.

Die existentialistische Isolierung des je gegenwärtigen Augenblickes führt bei Bultmann zu einer prinzipiellen „Loslösung von der Zeit“ und

⁵³ Vgl. Glauben und Verstehen 3 (Tübingen 1960) 142—150 und z. B. meinen Aufsatz „Wort Gottes und Theologie“: TThZ 69 (1960), bes. S. 259—268. Zum ganzen vorhergehenden Abschnitt vgl. das schon zitierte Werk von H. Fries sowie R. Marlié, Bultmann und die Interpretation des NT, Paderborn 1957.

⁵⁴ Die Zitate: Geschichte und Eschatologie 182, 181, 184.

⁵⁵ Geschichte und Eschatologie 180.

⁵⁶ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos 1, 1960, S. 46; vgl. H. Waldenfels: Geist und Leben 40 (1967) 26.

⁵⁷ W. Trilling l. c. 111.

einem totalen „Bruch mit der Geschichte“⁵⁸, näherhin mit der „Heilsgeschichte“ als einer Folge von Ereignissen, die Gott in der Geschichte der Menschheit auf deren eschatologisch-künftiges Heil hin wirkt. Bei Bultmann erscheint es sogar als ein Widerspruch, daß irgendein objektivierbares (die Subjektivität des Glaubens überschreitendes) Ereignis in der Vergangenheit für die jeweilige Gegenwart oder eine übergeschichtliche Zukunft irgendeine Heilsbedeutung habe.

Demgegenüber betont O. Cullmann in seinem Buche „Christus und die Zeit“ (1946) um so entschiedener die in Gottes Heilswillen und Heilsplan fundierte Einheit seines Heilswirkens in einer umfassenden Heilsgeschichte. Nirgends sonst offenbart sich Gott ja prägnanter als in dieser Geschichte, „die ihrem innersten Wesen nach die Beziehungen Gottes zu den Menschen darstellt“⁵⁹. Das gilt vor allem von der Menschwerdung und der Erlösungstat des Sohnes in Christus als deren „Mitte“. Gott selbst hat nämlich seinen menschengewordenen Sohn und Logos in den Mittelpunkt seines gesamten Offenbarungs- und Heilswirkens an der Menschheit in ihrer Geschichte gestellt. „Die eine geschichtliche Tatsache der Mitte“ von „Tod und Auferstehung Jesu Christi“ ist „heilsentscheidend“⁶⁰; die ganze Menschheitsgeschichte empfängt von ihr her ihren Sinn. So ist die gesteigerte „Intensität der Hoffnung im Urchristentum daher zu erklären . . ., daß eine schon erfolgte historische Tatsache Zentrum der Zeit ist“, daß nämlich „die Hoffnung auf die Zukunft sich nunmehr auf den Glauben an die Vergangenheit stützen kann: den Glauben an die schon geschlagene Entscheidungsschlacht. Das, was schon geschehen ist, bietet die feste Garantie für das, was geschehen wird“, und „die Hoffnung auf den Endsieg ist um so intensiver, als die Überzeugung unerschütterlich feststeht, daß die für den Sieg entscheidende Schlacht schon stattgefunden hat“⁶¹. Die so verstandene „Heilsgeschichte“ ist nicht „nur ein äußerer Rahmen, den der christliche Glaube ohne weiteres abstreifen könnte“, sondern „der Herzpunkt aller neutestamentlichen Theologie“. Was ohne diesen „Kern“ übrig bliebe, wäre „gar kein besonders charakteristischer Zug der christlichen Offenbarung“⁶².

In der Auseinandersetzung mit der zyklischen Zeitvorstellung erhebt Cullmann aus dem NT (Röm 6, 10; Hebr 7, 29 usw.) die nie wiederkehrende,

⁵⁸ Braun I. c. 115 f. gebraucht diese Ausdrücke im Hinblick auf K. Barth, R. Bultmann und E. Brunner als Theologen der „dialektischen Schule“. Die Entwicklung dahin sieht er u. a. schon bei E. Tröltzsch und M. Kähler vorgezeichnet (109—112); er versteht diese als Reaktion auf den „religiös gefärbten Historismus“ (109), der bei J. Weiß und A. Schweitzer in die Sackgasse mündet.

⁵⁹ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1962, S. 39.

⁶⁰ Ebd. 46.

⁶¹ Ebd. 88 f.; vgl. 132 f.

⁶² Ebd. 41. Vgl. die noch deutlicheren Äußerungen S. 42, die auf Schweitzer und Bultmann gemünzt sind.

unwiederholbare „Einmaligkeit“ aller Heilsepochen und im besonderen der „Christustat der Mitte“⁶³. Damit darf z. B. jedes Bedenken auf katholischer Seite gegen die Bezeichnung der Auferstehung Jesu als „geschichtliches Ereignis“ als ausgeräumt gelten. Denn diese „Einmaligkeit“, die zugleich die „ein für allemal“ in Kraft getretene Heilsbedeutsamkeit, z. B. der am Kreuze geschehenen Erlösung, mitbesagt, widersetzt sich eindeutig jeder Relativierung oder Subjektivierung der heilsgeschichtlichen Dogmen des Christentums zu einer bloßen „Geschichtlichkeit“ im existentialistischen Sinne, die nur im Vollzuge des Glaubens die Vergangenheit überdauert.

Die Gefahr von Einseitigkeiten, welche die „lineare Zeitauffassung“ Cullmanns und das Verhältnis der Eschata zur Geschichte betreffen, kommt in den systematischen Erörterungen des folgenden Abschnittes zur Sprache⁶⁴.

III. Über die innere Struktur einer umfassenden christlichen Eschatologie

So verschieden wie die skizzierten Versuche, die neutestamentlichen Aussagen über die Eschata einem „konsequenten“, rational durchsichtigen System der Eschatologie einzufügen, ist auch das, was man jeweils mit „Eschatologie“ meint. Dazu hier nur einige Bemerkungen mit dem Ziel, den realen Inhalt, der den *ἐσχάτα* oder dem *Ἔσχατος* in der Heiligen Schrift zukommt, zu umschreiben und dadurch zugleich das Attribut „eschatologisch“ vor dem Schicksal eines Modewortes, das alles und nichts besagt, zu bewahren.

1. Die Traktat-Überschrift „*Eschatologie*“ ist noch recht jung. Erst nach dem Ersten Weltkrieg begann sie den Titel „Von den letzten Dingen“ bei katholischen und evangelischen Theologen zu ersetzen. Der frühere Titel knüpfte offenbar an Sirach 7, 36 an: „Bei allem deinem Tun denke an deine letzten Dinge (*τὰ ἐσχάτά σου*)!“ Unter „Eschatologie“ ist indes auch der personale Bezug auf Gott, näherhin auf Gott in Christus, dem aus dem Totenreiche auferstandenen und erweckenden *Ἔσχατος* (Apg 1, 18; 22, 13), mitzuverstehen und sogar als das Primäre und Entscheidende in den Vordergrund zu rücken; und das sowohl im Hinblick darauf, daß es Gott der Schöpfer, der Erlöser und Begnadende ist, der auch die endgültige „Neuschöpfung“ wirkt, wie darauf, daß Gott selbst „als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht und als Reinigender Fegfeuer“ ist. Im Vergleich dazu ist alles „Kosmologische“ „nur

⁶³ Ebd. 60 ff., 117 ff.

⁶⁴ Auf die umfangreichen und sehr differenzierten Darlegungen von Ad. Darlapp über den Begriff Heilsgeschichte sowie von H. Fries und P. Lengsfeld über Gottes Handeln und Wort in der Heilsgeschichte, in: *Mysterium salutis I* (Zürich-Köln 1965) 1–787, einzugehen, würde hier zu weit führen.

Begleitmusik⁶⁵, also wohl auch „Musik“, aber nicht das beherrschende Thema. „Es geht ja auch bei Himmel und Hölle nicht mehr so sehr um ‚letzte Dinge‘ (im Sinne von Sachen und Orten) als um die Ausmessung der ganzen Weite der absoluten Entscheidungsmacht Christi⁶⁶ über uns“⁶⁷.

Diese Auslegung des Wortes Eschatologie legt gradlinig den tiefsten faßbaren Inhalt des theologischen Traktates, den es bezeichnen soll, frei⁶⁸. Die Realität der *Eschata* als der Inbegriff alles dessen, was Gott in Christus als dem *Eschatos* am Menschen zu dessen ganzheitlicher Erhebung in die ewige Gemeinschaft mit Gott wirkt (dazu gehört auch die Auf-erweckung des Leibes), widerstreitet dem personalen Bezug im Begriff der **Eschatologie** keineswegs. Die *Eschata* sind vielmehr darin impliziert; sie dienen ja der Verwirklichung der personalen Gemeinschaft mit Gott oder resultieren aus ihr.

Diese *reale* „Zukunft“ Christi schärfen die Auferstehungsberichte aller vier Evangelien ein. Daß an dieser auch der ganze Sinn des Glaubens und der Hoffnung der Christen hängt, hat vor allem Paulus (bes. 1 Kor 15, 14. 19) höchst eindringlich gelehrt. Keine Exegese kann darum legitimerweise sagen, daß die Botschaft des NT die Zukunft „einfach“ ‚leer‘ lasse“. Diese redet ja „nicht nur von der Zukünftigkeit Gottes, sondern bezeugt die Zukunft Jesu Christi, das Jüngste Gericht, die Auferstehung der Toten und die Neue Menschheit in einer neuen Welt“⁶⁹.

Karl Rahner legt deshalb gleich in den ersten seiner „Theologischen Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen“ den Finger darauf: „Es muß im christlichen Glaubensverständnis und seiner Aussage eine Eschatologie geben, die wirklich das Zukünftige, das ... zeitlich noch Ausstehende meint“. Eine „Enteschatologisierung“, nach der alle diesbezüglichen Aussagen der Schrift „nur ein je jetzt in der Existenz des einzelnen und seiner je jetzt fallenden Entscheidung sich ereignendes Geschehen meinten“, ist „nicht nur bekenntniswidrig, sondern auch schriftwidrig“⁷⁰. Das betrifft vor allem den verwirrenden Eschatolo-

⁶⁵ H. Urs von Balthasar, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, S. 407.

⁶⁶ Genauer: Gottes in Christus. Denn die Erst- (und Prinzipal-) Ursächlichkeit liegt ganz bei dem Dreieinen Gott. Er wirkt indes nicht an Christus als dem Mittler vorbei, sondern alles „in ihm“.

⁶⁷ H. Urs von Balthasar, Eschatologie, die Theologie der letzten Dinge, in: Theologie heute, München 1959, S. 137.

⁶⁸ Sie entspricht auch genau der inhaltlichen Grundforderung, die Thomas an die Theologie insgesamt stellt (S. theol. I q. 1 a. 7): *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus vere sit subiectum huius scientiae.*

⁶⁹ Kreck I. c. 95.

⁷⁰ ZkTh 82 (1960) 139 f.; Schriften z. Theologie IV, S. 404 f.

gie-Begriff Bultmanns. Bei ihm hören wir nämlich „nichts davon, daß in der gegenwärtigen Stunde der Entscheidung das ‚Heute‘ als ‚letzte Stunde‘ über sich hinausweise auf den jüngsten Tag. Die Eschatologie des ‚Augenblicks‘, des Jetzt zehrt die Eschatologie des jüngsten Tages auf“. Die überall „eschatologische“ Theologie (Bultmanns) meint „keiner Eschatologie“ (im genuin-christlichen Sinne) zu bedürfen⁷¹. Die so umgedeuteten Eschata haben der christlichen Hoffnung nichts zu bieten.

J. Moltmann betont um so entschiedener die „Zukunft“ Christi, des Lebens und des Reiches Gottes, denen die christliche Hoffnung entgegenharrt (184—209), ja auch das „Futurum als Seinsbeschaffenheit“ des Gottes der Verheißung und der Hoffnung (3, 23 ff., 85 ff.), und dieses Futurum setzt er sowohl der „Seinsmystik der gelebten Gegenwart“ entgegen (25) wie dem philosophischen Gottesbegriff der „ewigen Gegenwart“.

Um der begrifflichen Klarheit willen sind hier näherhin drei verschiedene *Bedeutungsstufen des Wortes „Zukunft“* auseinanderzuhalten: 1. Weil wir in der irdischen Zeitlichkeit leben, liegt uns der Begriff der zeitlichen oder geschichtlichen Zukunft bzw. dessen, was in der Zeit (auf der „Zeitlinie“) auf uns zukommt, am nächsten. 2. Der „Faden“ dieser Zeit reißt für uns mit dem Tode ab; doch auch nach dem Tode erwarten wir „Zukunft“ und ist uns solche verheißen. Diese Zukunft wird jedoch nicht mehr mit der kosmischen Zeit dahinfließen und zerfließen, sondern dieser enthoben sein. Andererseits ist die „Zukunft“ des „ewigen Lebens“ auch nicht identisch mit der unveränderlichen und absolut überzeitlichen Ewigkeit Gottes. Gott ist vielmehr 3. nur in dem perspektivischen Sinne der Künftige, daß er uns „aufnimmt“ (Ps 23, 24; Mk 16, 9; Lk 16, 9) und als der „kommt“, der uns Zukunft gibt, wenn uns alles Irdische entschwindet. Gälte hier die exklusive Alternative zwischen Gottes Ewigkeit und physikalischer Weltzeit, auf der die dialektische Theologie fußte, so entfielen für den Menschen allerdings jede „Zukunft“. Es kann aber sehr wohl auch eine von Gott schöpferisch getragene Dauer des Seins geben, die „jenseits der Todeslinie west und sich im Sterben eröffnet“⁷². Diese dauernde Dauer ist im Vergleich zu dem Zerfließen der Zeit in unserer sinnenfälligen Welt überzeitlich, doch auch sie vollzieht sich auf höherer Ebene in einer Sukzession von Akten des bewußten Lebens und Erlebens. Was sie erfüllt, ist die Gegenwart des „ewigen Augenblicks“ Gottes. Wir leben noch in der kosmischen Zeit. Insofern ist unser Eschaton noch rein futurisch.

2. Der Begriff des Eschatologischen hat jedoch weithin — über die rein präsentische „Eschatologie“ hinaus — eine Ausdehnung dahin erfahren, daß das Künftige „schon“ in die jeweilige Gegenwart hineinreiche, oder

⁷¹ So P. Althaus, Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1957, S. 2.

⁷² H. Schlier, Das Ende der Zeit: Geist und Leben 40 (1967) 208.

die Gegenwart schon als „Endzeit“ qualifiziert sei. Diese Begriffsfassung gründet in der biblischen Bezeichnung Christi als „der letzte Adam“ (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ: 1 Kor 15, 45) und der Zeit nach seiner Auferstehung als „letzte Tage“ (Apg 2, 17) oder „Ende der Tage“ (Hebr 1, 2) sowie der Gegenwart als „letzte Stunde“ (1 Joh 2, 8); sie kann sich aber auch bereits auf Jesusworte stützen, deren Echtheit kaum zu bezweifeln ist⁷³, wie: „Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist also die Königsherrschaft Gottes (bereits) zu euch gekommen“⁷⁴. Das stellt uns vor die strukturelle Frage: Wenn die Basileia oder z. B. die „neue Schöpfung“ noch Zukunftsverheißungen sind, wie vereinbart sich damit, daß sie schon Gegenwart sein sollen?

Sowohl die *realized eschatology* wie der rein futurische Eschatologismus bestreiten, daß Jesus selbst schon Gegenwart und Zukunft so miteinander verknüpft habe. Sie stellen vielmehr jeweils die futurische und die präsentische Aussagereihe wie unversöhnliche Gegensätze gegenüber, um je die gegenteilige wegzuerklären. Auch nach Bultmann und seiner Schule hätte Jesus selbst die Gottesherrschaft noch nicht als heilsgeschichtlich schon gegenwärtig, sondern nur als bald hereinbrechend betrachtet⁷⁵. Die Synthese von „schon“ und „noch nicht“ soll erst von Lukas aufgebracht und eine „frühkatholische“ Fehllösung sein⁷⁶. W. G. K ü m m e l begründet demgegenüber ausführlich, daß schon bei Jesus Verheißung und Erfüllung, Hoffnung und Gegenwartsaussagen untrennbar sind und daß der fundamentale Sinn dieser Gegenwartsaussagen über das Künftige „in dem Hinweis auf Gottes Handeln in Jesus selber liegt“⁷⁷. Oscar Cullmann weist zuletzt in „Heil und Ge-

⁷³ Vgl. oben S. 44–46.

⁷⁴ Lk 11, 20. Lk 11, 3 lehrt Jesus beten: „Zu uns komme dein Reich.“

⁷⁵ Bei dem Versuch, das biblisch zu belegen, kommt es freilich bei Bultmann z. B. zu der philologischen Ungenauigkeit, daß er das ἐφθασεν (Lk 11, 20) nicht als „gekommen sein“, sondern als „nahe gekommen sein“ (im Sinne von Bald-erwartung) auslegt; vgl. Cullmann, Heil als Geschichte 176.

⁷⁶ R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1953, S. 6; Ph. Vielhauer: Ev. Theol. 1950/51, S. 1 ff.; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Tübingen 1964.

⁷⁷ W. G. K ü m m e l, Verheißung und Erfüllung, Zürich 1945, 1956, S. 147; NT 5 1959, S. 113–126. Neuerdings hält H.-W. Kuhn, l. c. 181 f. und 203, Bultmann (dem ein solches Abweichen Jesu von der spätjüdischen Apokalyptik kaum annehmbar schien) das analoge Ineinander von Zukunft und Gegenwart, das sich in den Gemeindeliedern von Qumran, und zwar in deren „Tempelsymbolik“ zeigt, entgegen. Auch von Kuhn wird indes (204) der tiefe Unterschied in der „Ausprägung des Verständnisses der Gegenwart“ in Qumran und bei Jesus betont: nur Jesus erhebt den „Anspruch, daß in seinem Wirken Gottes Herrsein aufgerichtet wird“. — Der Zusammenhang von Gegenwart und Zukunft im Heilswirken Gottes ist auch schon z. B. in Ps 73, 23 f. bewußt und klar so ausgedrückt: „Ich bin doch stets bei dir. Du fassest mich an der rechten Hand, nach deinem Plane führst du mich, dann nimmst du mich in Ehren auf“ (Übers. Fr. Nötscher in Echter-Bibel.).

schichte“ in extenso diese „Spannung“ schon bei Jesus selbst nach⁷⁸ und sieht in ihr „das eigentlich Neue in Jesu Eschatologie“⁷⁹.

Um zu zeigen, daß die Logien der beiden Reihen „gerade in ihrem Spannungsverhältnis zu Jesu Lehre gehören“, legt Cullmann besonderes Gewicht auf den Nachweis, „daß die präsentischen Aussagen auf die futurischen verweisen, die futurischen auf den präsentischen beruhen“⁸⁰. Die Aussagen Jesu, die betonen: die Basileia ist schon da in seiner Person, bedeuten ja einen neuen Anfang, aber noch nicht die Vollendung des Begonnenen. So treibt Jesus „schon“ mit der Geistesmacht Gottes Dämonen aus. Doch die paar Teufel, so könnte man sagen, die er damals in die Flucht jagte, was sind sie gegen die ganze furchtbare Macht des Bösen, die zu überwinden Jesus gekommen ist! Dasselbe gilt von der Sünden-nachlassung, deren Gültigkeit Jesus zum Teil mit Wundern bekräftigte: „Alle diese eindeutig auf den schon errungenen Sieg über Satan bezüglichen Worte setzen Jesu Selbstbewußtsein voraus, der zu sein, der diesen Sieg in seiner endgültigen Form zu erringen hat, sowohl durch seinen Tod als durch seinen eschatologischen Endkampf“⁸¹. Denn das eschatologische Heil ist „noch nicht vollkommen da, insofern noch nicht alle Krankheiten geheilt und noch nicht die ganze fluchbeladene Erde umgewandelt wird. Genau dieses spürbare und doch nicht vollendete Heil der hereinbrechenden Gottesherrschaft offenbaren die Heilungen und Machttaten Jesu“⁸².

⁷⁸ S. 147–214; vgl. auch schon Christus und die Zeit, 1962, S. 15 ff. Dort wendet sich Cullmann energisch gegen die, die „das Monopol der ‚kritischen‘ Wissenschaftlichkeit im voraus für diejenigen beanspruchen“, die zwischen Jesus und Lukas den besagten „radikalen Bruch“ annehmen.

⁷⁹ Cullmann, Heil als Geschichte 181. Cullmann konkretisiert das ebd. so: „Gewiß hat Jesus nicht über die Spannung reflektiert. Er hat kein ausgebildetes System wie Lukas. Aber die Spannung, die für die ganze heilsgeschichtliche Gegenwart in der späteren neutestamentlichen Auffassung typisch ist, ist eben doch schon die Voraussetzung allen Handelns und aller Worte Jesu.“

⁸⁰ Heil als Geschichte 173. Vgl. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1957, S. 84 f.: „Niemals wird (in der Verkündigung Jesu) von dem schon gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft anders gesprochen als so, daß die Gegenwart die Zukunft als Heil und Gericht eröffnet und also nicht vorwegnimmt. Niemals wird aber auch von der Zukunft anders gesprochen als so, daß sie die Gegenwart erschließt und erhellt und also das Heute als den Tag der Entscheidung sichtbar werden läßt.“

⁸¹ Cullmann, Heil als Geschichte 187.

⁸² R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959, S. 82. — Die Wachstumsgleichnisse, besonders das vom Senfkorn (Mk 4, 30–32 parr.), heben nicht nur den Kontrast zwischen dem kleinen Anfang und dem Endstadium der ausgewachsenen Pflanze und des Himmelreiches in seiner Vollendung hervor, sie bieten zugleich auch ein Bild dafür, in welcher unerhört neuen Dimensionen Gott — geschichtlich oder bei der Parusie Christi — sein Reich „wachsen“ zu lassen vermag. Vgl. O. Kuss, Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig: Auslegung und Verkündigung I, Regensburg 1963, S. 85–97.

Angesichts dieser Dynamik zwischen dem „schon da“ der Königsherrschaft Gottes in Christus und deren futuristischer Vollendung ist es zu oberflächlich, wenn man die Ankündigung Mk 1, 15 a: „Die Zeit ist erfüllt, und *nahe* gekommen ist das Königtum Gottes“ nur im Sinne einer zeitlichen Balderwartung Jesu auslegt. Denn diese beiden Aussagen im Perfekt künden nicht nur an, sie proklamieren vielmehr schon Geschehenes: Die Zeit ist erfüllt, der von Gott bestimmte *καιρός* ist nun da! Mit diesem Augenblick beginnt ein einzigartiges Gnadenangebot Gottes in der Geschichtszeit⁸³. Die Stunde der eschatologischen Entscheidung schlägt. Deshalb der Aufruf zur Umkehr und zum Glauben (Mk 1, 15 b). Die „Nähe“ der Basileia kündigt freilich mit an, daß das Gnadenangebot Gottes Zukunft in sich birgt. Doch diese „Nähe“ selbst kommt nicht erst „bald“, sondern sie ist schon da, nämlich die Nähe der Königsherrschaft Gottes (die im letzten für Gott selbst steht) in Jesus Christus, seiner Botschaft und seinem Wirken⁸⁴.

Bei Paulus zeichnet sich in dem Abschnitt Röm 8, 14–30, der über die *Gotteskindschaft* und deren Erlangung durch den Sohn und „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ handelt, besonders deutlich ein intensives Ringen um die theologische Bewältigung des Ineinanders von Gegenwart und Zukunft ab. Von der Heilsgegenwart des schon empfangenen „Geistes der Kindschaft, in dem wir bereits abba, Vater! rufen“, greift die dortige Gedankenführung auf die „künftige Herrlichkeit“ und „Freiheit der Gotteskindschaft“ vor, die auch die vollendete „Erlösung des Leibes“ besagt. „Wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes (bereits) haben“, seufzen dieser Gotteskindschaft in der Hoffnung und in Geduld entgegen. Ja, die ganze Schöpfung harret auf deren Offenbarwerden. Zu solcher Hoff-

⁸³ Gal. 4, 4 gebraucht Paulus das Wort *chronos*; dieses blickt auf die vergangene Weltzeit zurück (E. Lohmeyer zu Mk 1, 15). Doch Paulus legt wie Markus den Akzent darauf: die Zeit ist da! Nach ihm besteht die Erfüllung der Zeit darin, daß Gott „seinen Sohn sandte“.

⁸⁴ Im AT und NT gibt es zahlreiche evidente Beispiele dafür, daß die Worte „nahe“ und „näherkommen“, die ursprünglich ein räumliches Beisammensein oder Aufeinanderzukommen besagen, nicht nur ins temporale „bald“ übertragen werden, sondern oft auch die schon gegenwärtige personale Nähe Gottes oder zu Gott ausdrücken; vgl. bes. Dt 4, 7; Ps 33, 19; Ps 84, 10; Ps 144, 18; Is 55, 6; Jer 23, 22; Röm 10, 8; Phil 4, 5 (Der Herr ist nahe); Eph 2, 13.17.; Hebr. 7, 19; Jak 4, 8; vgl. Mk 12, 34 und Mt 15, 8, wo von bestimmten Menschen das Fernesein bzw. Nichtfernesein von der Basileia ausgesagt wird (es geht also um eine personale Relation zwischen Gott und Mensch), ferner Röm 7, 18 und z. B. Apg 17, 27 f.

nung sind wir errettet worden. So beschreibt Paulus seine und unsere gegenwärtige eschatologische Existenz⁸⁵.

3. Cullmann sieht in der heilsgeschichtlichen Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ den „Schlüssel“ zum Verständnis der gesamten „neutestamentlichen Heilsgeschichte“⁸⁶. In der Auseinandersetzung mit den Einseitigkeiten des eschatologischen Futurismus, Präsentialismus und Existentialismus sowie der dialektischen Theologie, denen allen die Heilsgeschichte fremd ist, hat er vor allem den Sinn für die Inkarnation und die Auferstehung Jesu als wirkliche „geschichtliche“ Geschehnisse wachgehalten und neu begründet. Das ist ein großes Verdienst, das ihm viele katholische Theologen dankbar zuerkennen⁸⁷.

Aber auch Cullmanns Entwurf hat seine Einseitigkeiten. Hierher gehört, daß er auch das ewige Leben bei Gott unterschiedslos in die Zeitlinie einordnet und sogar Gottes Ewigkeit einer unbegrenzten Zeitausdehnung gleichsetzt⁸⁸. W. Kreck kritisiert an Cullmanns „*heilsgeschichtlicher Eschatologie*“ vor allem, daß diese die Bedeutung der endgültigen Eschata „chronologisch und sachlich entthronen“, weil darin „das Neue und Andersartige“ schon in „die Mitte der Zeit“, nämlich in die schon bei Christus geschehene Zeitenwende verlegt werde. Auf diese Weise würden die Eschata gleichsam zu einem „letzten Akt des großen heilsgeschichtlichen Dramas degradiert“⁸⁹. R. Bultmann und E. Fuchs antworten auf Cullmanns Entwurf mit der Antithese: Christus ist nicht die Mitte, sondern das Ende der Geschichte⁹⁰.

Cullmann nennt es ein Mißverständnis, daß nach seiner Auffassung das Ende „nicht Neues mehr bringen werde“. Er konzediert auch, daß jedes „Schon“ ein vertikaler Durchbruch sei, der sich „dem horizontalen Geschehen einreihe“⁹¹. Unter genau diesen beiden Aspekten bedarf seine einseitig lineare Darstellung in der Tat der Ergänzung und Profilierung. Zum ersten ist zu betonen, daß „im Denken Jesu die Zukunft Gottes noch um viele Grade wirklicher, wirklichkeitsmächtiger ist als die Gegen-

⁸⁵ Vgl. die auch 1 Joh 3, 2 ausgesprochene Spannung der Erwartung zwischen der präsentischen und futurischen Gotteskindschaft. Auf die Bemerkungen Moltmanns (l. c. 280–312) „zum eschatologischen Verständnis der Christenheit in der heutigen Zeit“ unter der Überschrift „Exodusgemeinde“ sei hier nur eben hingewiesen.

⁸⁶ Heil als Geschichte 147 ff.

⁸⁷ Vgl. Christus und die Zeit³ 1962, S. 21, sowie die Tabula gratulatoria zu: Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie, O. Cullmann zum 65. Geburtstag, Hamburg 1967.

⁸⁸ Christus und die Zeit³ 58; vgl. ebd. S. 22 f.

⁸⁹ Kreck l. c. 25, 27 f.

⁹⁰ Näheres: Kreck l. c. 34–37. — Cullmann antwortet: Christus und die Zeit³ 20 f.; Heil als Geschichte 156 f.

⁹¹ Heil als Geschichte 156 f.

wart⁹². Das leuchtet zumal daher ein, daß das „Eingehen in die Freude des Herrn“ (Mt 25, 21.23) ein Eingehen in die Herrlichkeit Gottes ist, dessen Leben und Reichtum alles Geschichtliche unvergleichlich übersteigt.

Das zweite erinnert an die folgende Symbolisierung der *Zeit-Ewigkeits-Dialektik* bei P. Althaus: „Alle Senkrechten, die wir auf der Zeitlinie errichten, um auf die Ewigkeit, die Parusie, die Vollendung zu stoßen, treffen sich im Überzeitlichen in einem Punkte⁹³. Was sich uns in ein Nacheinander menschlicher Tode, des Endes von Geschlechtern, Völkern, Zeiträumen zerlegt, das ist von dort aus gesehen der gleiche Akt und das eine ‚gleichzeitige‘ Erlebnis der Aufhebung der Geschichte, des Eintritts der Geschichte in die Ewigkeit“⁹⁴.

Das illustriert glücklich die überzeitliche und insofern „punkthafte“ Einfachheit der göttlichen Ewigkeit (im Unterschied zu linearer Gestrecktheit) sowie (im Unterschied zu der Flüchtigkeit unserer Weltzeit) die Unvergänglichkeit des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, aber auch — zugleich mit dieser Zeittranszendenz — sozusagen die Allgegenwart Gottes und die Heilsgegenwart des himmlischen Kyrios Christos in allen Augenblicken der Zeit. Schon Althaus sieht darin keinerlei Widerspruch zu der einmaligen (und durch keinen Über-Christus überholbaren) Heilsbedeutung Jesu in der Heilsgeschichte. In der besagten Symbolik kann man ja auch angedeutet sehen, wie der ins Zentrum zur Rechten des Vaters erhöhte Christus den Sinn aller Zeiten vollenden und zu jedem Jetzt in der Zeit erlösend und heiligend nahe sein kann.

Eine solche Zusammenschau der zeitlichen „Horizontale“ mit den unendlich vielen „Vertikalen“ des Heilswirkens Gottes in Christus bewahrt sowohl vor der einseitigen Vorstellung, als ob Gott nur am Rande, nämlich nur am Anfang und am Ende oder jenseits von Zeit und Geschichte anwese, wie vor der, als ob Jesus Christus nur in einem sehr kurzen und fernen Abschnitt der Menschheitsgeschichte existiert und als Offenbarer und Erlöser gewirkt habe. Eine solche Historisierung des „Christus-Ereignisses“ vermag freilich unsere Heilserlangung durch ihn in unserem Hier und Heute nicht zu erklären. Aber auch die existentialistische Aktualisierung des Christus-Ereignisses vermag oder vermöchte das nur unter gläubiger Bejahung der Wirklichkeit und der Identität Christi als dessen, „der ist und der war und der kommen wird“ (Apk 1, 4). Deshalb gilt es, unser Bewußtsein von dem Entscheidungscharakter unseres Erdenlebens (und aller heilsbedeutsamen Augenblicke in diesem) in unser Glaubenswissen um die eschatologische Spannung zwischen dem schon in und durch Chri-

⁹² W. Trilling l. c. 123.

⁹³ Das veranschaulicht sich freilich nicht an der geraden Linie, aber um so besser an dem Verhältnis von Kreisperipherie und -zentrum.

⁹⁴ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 1922, S. 98.

stus Geschehenen und seiner Parusie einzuordnen. In eben dieser Spannung vollzieht sich ja die christliche Existenz in gespannter Erwartung und im Vertrauen auf den Christus, der allezeit bei uns ist, gerade darum aber auch in der Wachsamkeit, die er gebietet, weil „jeder Augenblick Gottes Augenblick ist... und jede Zeit kritische Zeit ist zum Heil oder Unheil“⁹⁵.

Zu der inneren Struktur des Eschatologie-Traktates sei noch bemerkt: Der dogmatisch verbindliche Glaube an die Zukunft, die Gott dem Menschen in Christus verheißt und gegeben hat, dürfte am allerwenigsten als ein Ballast empfunden werden, den man einem Packesel aufbürdet. Er betrifft ja nichts anderes als die Bejahung der tiefsten Sehnsucht in der menschlichen Existenz Erfahrung durch Gott und richtet damit zur Hoffnung auf die höchste Sinnerfüllung des Lebens auf. Im Hinblick darauf ist es — zumal bei dem heutzutage weithin unterentwickelten existentialen Fragen nach dem letzten Sinn des menschlichen Lebens — besonders wichtig, das theologische Verständnis des ewigen Lebens, der himmlischen Gottesschau und „Gemeinschaft der Heiligen“ sowie der Hölle als endgültiger Verwerfung durch Gott sozusagen mit einer *eschatologischen Existenzanalyse*⁹⁶ anzubahnen, die bewußt macht, mit welcher Dynamik das „*desiderium naturale*“ im Menschen auf eine solche Erfüllung hingtendiert.

IV. Über Problem und Sinn der Naherwartung⁹⁷

Kaum ein katholischer Theologe sieht wohl heute noch einen Widerspruch zu der einzigartigen Begnadung Jesu darin, ihm eschatologische Hoffnung zuzuschreiben⁹⁸. Von dieser überzeugt, legt ja auch schon Lukas

⁹⁵ H. Schlier, Das Ende der Zeit: Geist und Leben 40 (1967) 216.

⁹⁶ Zu einer solchen finden sich bei K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaest. disp. 2), Freiburg 1958, sowie bei L. Boros, Mysterium mortis, Einsiedeln 1967 und Leb. Zeugnis 1963, H. 1 S. 4—10, moderne Ansätze. Bei Boros sind diese leider mit einer mystischen (oder gar gnostischen?) Identifizierung von Tod und Auferstehung belastet.

⁹⁷ Vor diesem unser Thema abschließenden Abschnitt sollte noch auf weitere Schwerpunkte und „kritische“ Punkte in der heutigen bibeltheologisch-dogmatischen Diskussion eingegangen werden, und zwar unter diesen Stichworten: Auferstehung Jesu, Unsterblichkeit der Seele und Zwischenzustand (vgl. P. Bissels: TThZ 86 [1967] 322—29), Die biblische „Endgeschichte“ und die Parusie, „Entmythologisierung“ von Himmel, Hölle und Fegfeuer. Doch Zeit und Raum gestatten das nicht mehr. Vgl. die unter Anm. 112 empfohlene Literatur. — Auch eine erschöpfende exegetische Erörterung der Naherwartung überschreitet den Umfang dieses Beitrages. — Vgl. R. Schnackenburg, Naherwartung: LThK² 7, 777—779, und die dort angegebene Literatur sowie Trilling l. c. 115 bis 119.

⁹⁸ Von Thomas wird S. theol. q. 7 a. 4 die eigentliche *virtus theologica* spei von Christus negiert; nur im Hinblick auf die noch ausstehende Unsterblichkeit und Verherrlichung seines Leibes wird „Hoffnung“ von ihm ausgesagt.

dem Sterbenden die Psalmworte (31, 6): „(Vater,) in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (= mein Leben) in den Mund⁹⁹. Auch dann, wenn Jesus schon zuvor seiner künftigen Auferstehung und Verherrlichung gewiß war, konnte er diese herbeisehnen (Joh 17, 1.5). Er hätte ja kein lebendiger Mensch sein müssen, wenn seine Wünsche und Hoffnungen (seine persönlichen wie die für das Heil der Vielen) dem jeweiligen Stand der Dinge und dem, was er schon bestimmt wußte, zumal angesichts seines Leidens und Sterbens, nicht vorausgeeilt wären. Evident geschah das bei seinem Ölberggebet (Mk 14, 24). Doch „irrige Erwartungen“ waren das keineswegs.

Albert Schweitzer und die Bultmannschule wagen indes mit ihrer „Parusieverzögerungs“-These die Behauptung, daß Jesus sich durch eine termingebundene und nicht erfüllte Naherwartung im eigentlichen Sinne „geirrt“ habe¹⁰⁰. Sie suchen das vor allem mit den folgenden drei Logien zu beweisen: „Wahrlich, ich sage euch: ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10, 23 b). — „Wahrlich, ich sage euch: es sind einige, die hier stehen, die den Tod nicht kosten werden, bis sie die Königsherrschaft Gottes in Macht kommen sehen“ (Mk 9, 1 parr). — „Wahrlich, ich sage euch: dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht“ (Mk 13, 30 parr).

Diese drei Texte fallen allerdings ihres „Termin“-Charakters wegen aus dem Rahmen aller anderen von Jesus überlieferten Worte heraus. In ihnen drückt sich nämlich tatsächlich über die Spannung von Gegenwart und Zukunft hinaus eine temporale Balderwartung aus. Hat Jesus sich also geirrt? Genauer: Hat Jesus nicht nur einen baldigen Anbruch der Basileia erhofft, sondern auch etwas nachweislich Falsches angekündigt?

„Die meisten protestantischen Exegeten sind bereit, diesen Irrtum Jesu zuzugestehen“¹⁰¹. Die Auffassung von Weiß und Schweitzer, nach denen Jesus den Anbruch des neuen Äons schon während der Missionspredigt der Jünger (nach Mt 10, 23 b) erwartet haben soll, ist allerdings durchweg aufgegeben. Doch auch W. G. Kümmel und O. Cullmann entnehmen aus Mk 9, 1 und 13, 30, daß Jesus das Aussterben der damals lebenden Generation als den letzten Termin angegeben habe. Beide warnen indes davor, „die

⁹⁹ Lk 23, 40; vgl. Apg 2, 27 und Ps 16, 10.

¹⁰⁰ Vgl. oben S. 42 f. und 49. Bultmann und sein Schüler E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den syn. Evangelien und in der Apg*, Berlin 1957, modifizieren die ursprüngliche These Schweitzers insofern, als nach ihnen die Verzögerung der von Jesus gepredigten nahe bevorstehenden Ankunft des Gottesreiches erst in der Urkirche zum Problem wurde. Vgl. J. Gnllka, „Parusieverzögerung“ und Naherwartung in den syn. Evangelien und in der Apg: *Catholica* 13 (1959) 278 f.

¹⁰¹ J. Gnllka l. c. 289.

Bedeutsamkeit dieser Feststellung zu überschätzen“¹⁰². Kümmel betont, daß dieser Gedanke nach dem Ausweis der außerordentlich wenigen Texte „in der Verkündigung Jesu keine sehr große Rolle gespielt haben könne“. Cullmann spricht von einem theologisch belanglosen „Perspektivenirrtum“, der sich „psychologisch in der gleichen Weise erkläre wie voreilige Datumsbestimmungen des Kriegsendes, wenn einmal die Überzeugung da ist, daß die Entscheidungsschlacht schon geschlagen ist“¹⁰³.

Mit solchen Erklärungen suchen die genannten Theologen die radikalen Konsequenzen, die andere aus der „Parusieverzögerungsthese“ ziehen, zu entschärfen. Aber gelingt das? Zu dem erhabenen Bild, das vor allem das Johannesevangelium (1, 17 f.; 3, 11; 5, 17 ff. und öfter) von der Einzigkeit, Zuverlässigkeit und Herkunft der Lehre Jesu entwirft, paßt das schlecht, zumal jedes der drei Logien mit „Amen, ich sage euch“ eingeleitet ist und Jesus anderseits Mk 13, 32 ausdrücklich erklärt, „den Tag und die Stunde nicht zu kennen“. Diese Schwierigkeit läßt sich freilich zunächst so beantworten, daß der Termin „vor Aussterben der lebenden Generation“ den Tag und die Stunde nicht angebe. Doch auch Lk 17, 20—24 begegnet Jesus der Terminfrage „Wann kommt die Basileia Gottes?“ mit der abweisenden Erklärung: Die Basileia „kommt nicht unter Beobachtung“; ihr Kommen ist also unberechenbar; denn einesteils ist sie schon da, „mitten unter euch“, anderseits wird die Parusie plötzlich „wie ein Blitz“ da sein. Mk 13, 5 (= Mt 24, 4, Lk 21, 8) wird auf eine Terminfrage ähnlich abweisend geantwortet¹⁰⁴.

Zu diesen Ungereimtheiten, die dann entstehen, wenn man die drei „Termin-Angaben“ als solche auf Parusie und Weltende bezieht, kommt, daß schon die Synoptiker „diese kantigen Traditionssplitter nicht (mehr) sauber in das Gefüge der eschatologischen Predigt Jesu einzuordnen wußten“¹⁰⁵. Weil ohnehin feststeht, daß die Urkirche zumindest streckenweise in temporaler Naherwartung lebte¹⁰⁶, liegt es daher nicht nur aus christologischen oder apologetischen, sondern aus exegetisch-formgeschicht-

¹⁰² Kümmel l. c. 141; dort auch das folgende Zitat. Vgl. ebd. 135—144.

¹⁰³ Cullmann, Christus und die Zeit³, 89—91. Dort könnte man freilich meinen, daß sich der „Perspektivenirrtum“ auf das Urchristentum beschränke. In Heil und Geschichte S. 108, 149, 157 und 187 schreibt er diesen jedoch ausdrücklich auch Jesus zu. Cullmann legt auf diese Terminangabe darum besonderes Gewicht, weil nach ihm solche Entwicklungen und notwendig werdende Korrekturen „konstitutiv geradezu zum Charakter aller biblischen Heilsgeschichte gehören“ (Heil als Geschichte 149; vgl. ebd. 105—108).

¹⁰⁴ Vgl. Mk 13, 7 c „Das bedeutet aber noch nicht das Ende“, 13, 8 d: „aber das ist nur der Anfang der Wehen“; Mt 24, 37—42 (Lk 17, 22—35).

¹⁰⁵ R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich 146.

¹⁰⁶ 1 Thess 4, 15 und 1 Kor 15, 51 rechnet auch Paulus persönlich in zuversichtlicher Hoffnung darauf, ohne zu sterben, die Parusie zu erleben. 2 Kor 5, 1.4

lichen Gründen nahe, ihr schon vor der Redaktion der Evangelien die temporale Aktualisierung und Zuspitzung der *ipsissima verba* Jesu auf die Generation, die Jesus noch erlebt hatte, zuzuschreiben. Nach dem dahingehenden Erklärungsversuch A. Vögtles wären die beiden Verheißungsworte Mk 9, 1 parr. und Mt 10, 23 „je verschieden bedingter Ausdruck der festen Naherwartung der ersten Generation“, „ebenso die erst sekundäre gleichzeitige Beziehung des Logions 13, 30 (mit dem Jesus selbst, wohl die Zerstörung des Tempels voraussagte) auf die Parusie“¹⁰⁷.

Schon die Möglichkeit der skizzierten Entwicklung entzieht der apodiktischen Behauptung, daß Jesus sich geirrt habe, den Boden. Schon diese Hypothese kann auch erneut den Gedanken wecken, daß die Urkirche oder schon Jesus selbst den inneren Geschehens- und Sinnzusammenhang, etwa zwischen der Parusie und der Verklärung auf Tabor¹⁰⁸, zwischen Parusie und Auferstehung¹⁰⁹ und Mk 13, 30 zwischen dem Gericht über Jerusalem und der Parusie bewußt im Blick hatten, als sie die Terminologie vom Kommen des Gottesreiches oder des Menschensohnes von der Parusie auf die genannten Ereignisse übertrugen. Daß die Synoptiker die drei Logien ihren Evangelien überhaupt einreichten, spricht jedenfalls dafür: Wenn nicht schon Jesus selbst die besagten Ereignisse als einen baldigen Vorgeschmack oder als Vorzeichen seiner endgültigen Parusie angekündigt hat, hat die Urkirche schon bald zwischen Auferstehung sowie dem Gericht über Jerusalem einerseits und der Parusie andererseits einen so unlösbaren

drückt er sich reflektierter aus; er ist nun auf seinen Tod gefaßt. 2 Thes 2, 2 ff. wird vor solchen gewarnt, die „anderen die Besonnenheit rauben“ und sie „täuschen“, „als ob der Tag des Herrn schon bevorstehe“ (oder schon da sei). Der 2. Petrusbrief, der sicher nicht mehr in der Urkirche entstanden ist, wendet sich 3, 1–10 gegen Sektierer, die über das Ausbleiben der Parusie spotten. Cullmann betont wiederholt, daß die fragliche Verzögerung in der Urkirche keine Glaubenskrisen heraufbeschwor. Das wäre aber kaum verständlich, wenn man deren Grund in einem Irrtum Jesu gesehen hätte.

¹⁰⁷ A. Vögtle l. c. (s. Anm. 30) I 651. — Fr. Mußner bezieht, in: „Christus vor uns“: Theol. Brennpunkte 8/9, Bergen-Entheim 1966, S. 13 f. den Ausdruck „dieses Geschlecht“ auf den Fortbestand des Gottesvolkes bis zum Ende der Welt. H. Schelke weist, in: Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des NT, Düsseldorf 1960, S. 59 f. darauf hin, daß im Habakuk-Kommentar von Qumran mit „diese Generation“ ein „eschatologisches Maß“ gemeint ist, das „die ganze Dauer der Endzeit“ umfaßt. — Diese Erklärungsversuche genügen indes, so sehr sie bei Mk 13, 30 und Mt 10, 23 zu beachten sind, nicht für Mk 9, 1 (Mt 16, 28; Lk 9, 27).

¹⁰⁸ Unmittelbar nach Mk 9, 1 parr. berichten die Synoptiker übereinstimmend von der Verklärung auf Tabor.

¹⁰⁹ Das Werk von F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1954 (dt. Salzburg 1958), widmet das 7. Kapitel den Leitgedanken: „La résurrection de Jésus est orientée tout entière vers la parousie“ (314) — „la parousie n'est que le mystère pascal s'affirmant selon la plénitude de ses effets dans le fidèles“ (333).

Zusammenhang gesehen, daß sie auch mit einer baldigen zeitlichen Aufeinanderfolge rechnete¹¹⁰. Die Intensität, mit der sie das „Kommen“ Christi als des Auferstandenen bei seinen Erscheinungen und das von Joel für „die letzten Tage“ verheißene Wirken des Heiligen Geistes (vgl. Apg 2, 16—21) erlebte, erklärt die besondere Lebendigkeit ihrer Parusieerwartung.

Angesichts der Erfahrung, daß immer mehr Gläubige schon vor der erwarteten zeitendlichen Parusie starben, und auf Grund des Glaubens, daß jeder Christ schon von Christus geheiligt ist, übertrug sich die lebendige Hoffnung auf die Parusie konsequent auch auf das Eschaton jedes einzelnen. Lukas richtet ein besonderes Augenmerk darauf. Er betont nämlich wiederholt, daß die eschatologische Erfüllung der menschlichen Heilserwartung keineswegs ganz bis zum „jüngsten Tage“ aufgespart ist. Sagt doch Jesus dem Schächer am Kreuze: „Heute (noch) wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23, 43). Von dem törichten Reichen wird „noch in dieser Nacht“ seine „Seele gefordert“ (12, 20). Der arme Lazarus wird (unmittelbar) nach seinem Tode „von Engeln in den Schoß Abrahams getragen“, während der hartherzige Prasser in der Unterwelt „Qualen erleidet“ (16, 22 f.). Stephanus, seinem ersten Blutzegen, schenkt Christus schon vor seinem Tode in einer Vision die Gewißheit, daß ihm „der Menschensohn zur Rechten Gottes“ den Himmel auftut. So betet dieser sterbend: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ Das besagt mit anderen Worten: Der Tod des Stephanus eröffnete ihm schon die Parusie¹¹¹.

Ist es aber nicht seltsam, daß derselbe Lukas, dessen Evangelium und Apostelgeschichte schon so bewußt den heilsgeschichtlichen Sinn der Zwischenzeit von Ostern bis zur Parusie in den Blick rücken, auch auf die individuellen Eschata ein so großes Gewicht legt? Keineswegs. Es besteht nicht der geringste Gegensatz darin, daß Lukas dieselbe Zeit, in der die Kirche dem himmlischen Reiche entgegenpilgert, auch als den Kairos betrachtet, in dem sich das Heil jedes einzelnen entscheidet. Eben deshalb genügt es auch für die lukanische Auffassung von der Parusie und der Heilsvollendung durch Christus noch weniger als schon bei Markus und Matthäus, diese Eschata nur als den endzeitlichen Abschluß der Heilsgeschichte als „Zeitlinie“ zu betrachten. In jedem Augenblick der Geschichte kann vielmehr der Herr völlig unvorhersehbar „kommen“. Das intensiviert aufs äußerste die Naherwartung. Denn gerade darum gilt es, immerzu zu „wachen“: „Selig“ nämlich „jene Knechte, die der Herr, wenn er

¹¹⁰ Daß man die Parusie und die Zerstörung Jerusalems wie ein Ereignis zusammenschaute, beweist die unentwirrbare Verquickung der auf diese beiden Ereignisse bezüglichen Aussagen in den synoptischen Apokalypsen.

¹¹¹ Zu Paulus vgl. P. Hoffmann, Die Toten in Christus (Ntl. Abh. NF 2), Münster 1966, bes. S. 207—347.

kommt, wachend findet!... Und kommt er (erst) in der zweiten oder dritten Nachtwache und findet sie so, selig sind sie“ (Lk 12, 37 f.). Auf Grund der in Christus „allen Menschen erschienenen Heilsgnade Gottes“ dürfen alle, die „besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt leben“, „die selige Hoffnung und die herrliche Epiphanie des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus erwarten“ (Tit 2, 11–12).

Solche „Naherwartung“ kann man nur dann als „Enteschatologisierung“ bezeichnen, wenn man den Begriff des Eschatologischen einseitig auf ein kosmisches Enddrama festlegt. Umgekehrt darf freilich auch die Parusie Christi, welche die Weltgeschichte mit dem Weltgericht abschließt und die Erlösung zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21) vollendet, nicht über der individuellen „Naherwartung“ übersehen werden. Auch zwischen dieser „Naherwartung“ und der zeitendlichen Parusie herrscht ja die Dynamik der Hoffnung: auf die endgültige Vollendung hin.

Jede lebendige Hoffnung trägt eine Neigung zur Naherwartung in sich. Denn einer Hoffnung, die nicht daran interessiert wäre, das Erhoffte bald zu erlangen, fehlt es an Intensität. Eine reine Fernerwartung, deren Ziel sich noch gar nicht als aktuell erwiese, ließe auf die Dauer alle Energien erschlaffen. Schon deshalb konnte Jesus nicht etwa predigen: „Das Reich Gottes ist noch fern.“ Denn nur durch dessen Nähe konnte er Schlafende zum Wachen und Vielbeschäftigte zum Bereitsein aufrütteln, und auch nur durch eine Nähe, die sich „schon“ als wirksam erwies¹¹².

¹¹² Für die inhaltliche Orientierung von Predigt und Katechese können folgende Bücher empfohlen werden: H. Volk, Das christliche Verständnis des Todes, Münster ³1962; G. Moser, Die Botschaft von der Vollendung, Düsseldorf 1963; O. Betz, Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung, Würzburg 1965 (der Wegerklärung jeder ontologischen Differenzierung von Leib und Seele und damit auch der Unsterblichkeit der Seele aus dem AT und NT und sogar aus der Konstitution „Benedictus Deus“ vom Jahre 1336 bei Betz S. 92–104 kann ich mich nicht anschließen). In „Christus vor uns“ (= Brennpunkte 8/9), Bergen-Entheim 1966, werden die Themen: Ende der Welt, Himmel, Hölle und Fegfeuer von verschiedenen Verfassern aus moderner Sicht behandelt.

BESPRECHUNGEN

Corrigenda: In Heft 6/1967 ist auf S. 403 ein Irrtum unterlaufen. Die Besprechung der Bücher „Pauly, Ferdinand: Siedlungs- und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Wadrill“ (Trier 1965) und: „Das Landkapitel Merzig“ (Trier 1967) erfolgte durch Professor E. Ewig, Bonn (nicht durch A. Thomas, Trier, wie irrtümlich angegeben).

KIRCHENGESCHICHTE

Hillekamps, Carl H.: Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika. München: Kösel-Verlag, 1966, 186 S. Bücher zur Zeitgeschichte. Kart. 10,80 DM.

In die verschlungenen Pfade der Geschichte und Soziologie dieses uns so fernen und fremden (Halb-)Kontinents führt dieses wohl letzte Buch des kürzlich verstorbenen Korrespondenten der Neuen Zürcher Zeitung ein. Der Bogen spannt sich von den Ursprüngen menschlicher Besiedlung über die Eroberung und Missionierung in der Kolonialzeit, die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Freunden und Feinden der Kirche, Konservativen und Liberalen, in den letzten anderthalb Jahrhunderten, den Kirchenkampf in Mexiko und Argentinien bis hin zu den vielschichtigen Problemen einer weitgehend religionsfremden Gegenwart — mit ihren Aufgaben und Hoffnungen. Ein Literaturverzeichnis und Register erschließen dem eiligen Leser diesen Band der „Bücher zur Zeitgeschichte“; leider sucht man vergeblich die Stichworte Protestantismus oder Sektenwesen. Nur der Kenner wird unter Macumba- oder Wudu-Kult nachsehen.

Die zwanzig Staaten Lateinamerikas sind heute weniger denn je politisch, wirtschaftlich oder soziologisch eine Einheit, obgleich die allen gemeinsamen Strukturprobleme eine rein nationale Lösung ausschließen. Die Agrarreform steckt noch in den Anfängen; für eine rasche Industrialisierung fehlt ausländisches Kapital und Wissen; die Integrierung der indianischen Ureinwohner ist nur in Mexiko gelungen. Zwischen Revolution (Castro-Kuba) und Evolution (Allianz für den Fortschritt) pendelt so diese lateinische Welt, deren Bevölkerung zu 93 Prozent dem Namen oder der Herkunft nach katholisch ist. Allzu lange verknüpfte die Kirche ihr Geschick mit den politischen Interessen der konservativen Großgrundbesitzer. Seit dem Konzil ist jedoch in Lateinamerika eine größere soziale Aufgeschlossenheit der Kirche für die Not des ländlichen und städtischen Proletariats zu beobachten. Die Indianermisionierung wird bewußt als ein Teil der staatlichen Integrierung verstanden; in den städtischen Elendsvierteln leben Priester mitten unter den Ärmsten der Armen. In Chile unternahm die Kirche den ersten Schritt zu einer Landreform. Erziehung und Caritas sind daher die entscheidenden Aufgaben der Kirche, deren Wirken ein erschreckender Priestermangel, Lauheit und spiritistisches Sektenwesen der Massen hemmen.

In der breiten historischen Exkursion und soziologischen Beschreibung erfährt der Leser, wie folgeschwer das Verhältnis von Staat und Kirche die unruhige politische Entfaltung der lateinamerikanischen Republiken prägte. Das „Heilige Experiment“ der Indianermisionierung scheiterte. Heute sind die sozialen und religiösen Probleme dieses Kontinents nur mehr gewachsen. Das Beispiel Chiles (Eduardo Frei) läßt jedoch noch auf eine evolutionäre Entwicklung dieses Kontinents hoffen, dessen Bevölkerung im Jahre 2000 immerhin 500 Millionen Einwohner zählen wird. Martin Schumacher, Bonn

ALTES TESTAMENT

Stuttgarter Bibelstudien Nr. 16:

Semmelroth, Otto und Zerwick, Maximilian: Vaticanum II über das Wort Gottes. — 96 S. Pb. 5,80 DM.

Der Titel: „Vaticanum II über das Wort Gottes“ bezeichnet gut den bedeutsamen Gegenstand des Buches, aber erst der Untertitel gibt konkret seinen Inhalt an: Die Konstitution „Dei Verbum“: Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung. Die deutsche Übersetzung ist bereits die revidierte Fassung der im Auftrag der deutschen Bischöfe hergestellten und offiziell approbierten Übertragung. Beim Vergleich mit der Erstfassung, etwa in Konzilsdekrete 1 (1966), stellt man viele Änderungen fest, die auch sachlich von Bedeutung sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, immer wieder den lateinischen Text einzusehen. Die PP. Semmelroth und Zerwick haben darum auch diesen Text in ihr handliches Büchlein aufgenommen und sich damit den Dank der Benutzer verdient. Ihr wichtigster Beitrag sind aber die Einführung und der Kommentar. Der zensurierte und rehabilitierte Exeget Zerwick hat die Kap. 3–5 erklärt, die wegen der Inspirationslehre besonders bedeutsam sind. Er konnte bereits wichtige Einzelheiten über die Vorgeschichte der Schlußfassung verraten. Von dem bekannten Dogmatiker O. Semmelroth, der als Peritus an den Vorarbeiten selbst mitgewirkt hat, stammen das Vorwort und der Kommentar zu den Kap. 1, 2 und 6 der dogmatischen Konstitution. Darum werden diese

Kommentare auch dann noch ihren Wert behalten, wenn einmal alle Konzilstexte veröffentlicht und größere Kommentare erschienen sind.

H. Schneider, Mainz

Stuttgarter Bibelstudien Nr. 18:

Becker, Joachim: Israel deutet seine Psalmen. — 93 S. Pb. 5,80 DM.

Der ideale Modellfall eines Psalms wäre: Vom Heiligen Geiste erleuchtet hat der Sänger David Gottes Wort in einem Psalm aufgezeichnet. Dank weiterer göttlicher Obsorge ist uns der Psalm noch heute im Psalmbuch genau so überliefert, wie er aus Davids Hand hervorging. Im Neuen Testament endlich wird uns authentisch bezeugt, daß der Messias der Psalmen Jesus von Nazareth ist.

Heute wissen wir aber: Von diesem Idealfall ist die wirkliche Überlieferung oft weit entfernt. Eine jahrhundertelange Entwicklungsgeschichte hat die „Urform“ vieler Psalmen beträchtlich verändert, im Wortlaut und im Verständnis, bis die uns vorliegende „Endform“ ein nicht mehr anzutastendes Stück der Heiligen Schrift geworden ist. Synagoge und Kirche haben die Psalmen in dieser Endform bejaht und tradiert. Die moderne Wissenschaft aber interessierte sich lange Zeit fast nur für die Urform. Erst neuestens schenkt die sog. redaktionsgeschichtliche Forschungsrichtung der Letztgestalt wieder die verdiente Aufmerksamkeit. Hier setzt nun der junge tüchtige Lektor für alttestamentliche Exegese P. Joachim Becker forschend und lehrend ein. Er will vor allem zeigen, daß viele ältere, vorexilische Psalmen im Exil und danach eine Neuinterpretation erfahren haben, die in den Wortlaut der Schlußfassung eingegangen ist. Hauptsächlich wurde dabei die prophetische Heilserwartung eschatologisch gedeutet und verdeutlicht. Individuelle Klage- und Danklieder erfuhren eine kollektivierende Neuinterpretation auf die Befreiung des Gottesvolkes. Gerade diese Umdeutung dehnt J. Becker auf viele Psalmen aus. Ob aber wirklich alle nachexilischen Beter das „Ich“ dieser Psalmen kollektiv verstanden haben? Dafür gibt es m. E. keine Belege.

Auch im zweiten Tempel konnte doch der Levitenchor die Opfer der Gemeinde und die des einzelnen mit einer Psalmenkomposition begleiten, welche sowohl die öffentlichen wie die persönlichen Anliegen ansprach und zusammenfaßte.

Die Apostel und Propheten der jungen Kirche haben manche Psalmen im Sinn des Christentums neuinterpretiert. Ihre meist messianischen Interpretationen sind für uns Christen authentisch. Das bereitet aber nicht mehr die Schwierigkeiten wie vormem. Denn J. Becker verhilft uns zur Einsicht: Die christliche Neuinterpretation besitzt ihre Wahrheit in sich selbst. Sie muß nicht in allem mit dem Ursinn der Urform übereinstimmen. Meist steht sie aber damit in einem lebendigen Zusammenhang und hebt gar nicht so selten die eigentliche Verheißung aus der Verdunkelung wieder ans Licht.

H. Schneider, Mainz

Stuttgarter Bibelstudien Nr. 19:

Scharbert, Josef: Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. — 88 S., 5,80 DM.

Kann der Prediger zur Primiz einen schöneren Vorspruch finden als das Bibelwort: Da mihi animas, cetera tolle? Schlägt man freilich die Stelle in Gen 14,21 nach, so gibt anima zwar wörtlich das hebräische nefes wieder, im Zusammenhang spricht aber nicht ein seeleneifriger Neupriester; sondern der König von Sodom sagt zu Abraham, der den Feinden die Beute wieder abgenommen hat: „Gib mir die Leute (nefes); die Sachgüter behalte!“ Auch dieser spezielle Gebrauch des Wortes nefes = Seele ist in der meisterlichen Studie von J. Scharbert semasiologisch und historisch eingeordnet. Ähnlich sind in der Beutelliste aus priesterlicher Tradition Num 31,40.46 die Gefangenen unter nefes 'adam registriert. Schon darum würde ich Gen 14 nicht zu den „älteren“ Sondertraditionen rechnen.

Noch deutlicher und farbiger erschienen die Ergebnisse bei den Worten „Fleisch“ (basar) und „Geist“ (ruah). Sie sind für jeden theologisch Gebildeten interessant und lehrreich, sie bieten aber auch dem Fachgelehrten manches Neue. H. Schneider, Mainz

Kilian, Rudolf: Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen. Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. — Bonn: Hanstein-Verlag 1965, 320 S. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. v. G. J. Botterweck — K. Th. Schäfer, Bd. 24) — brosch. 56,— DM.

Die literarische Forschung an Pentateuch schien um die Jahrhundertwende vor allem durch Wellhausen zu einem Abschluß gebracht. Neue Forschungsmethoden (Formgeschichte, Traditionsgeschichte) bemühtigen sich dann der exegetischen Wissenschaft und legten das Schwergewicht ihrer Untersuchungen mehr auf die inhaltliche Seite. Daneben wurde sozusagen nur auf einem Nebengeleise noch die Literarkritik, vor allem von O. Eißfeldt vorangetrieben. Er scheidet die klassische Quelle J (Jahwist) in zwei verschiedene jahwistische Erzählungsstränge: J 1 und J 2 und bezeichnet J 1 als Lalenquelle (L). Neuestens möchte G. Fohrer (Sellin-Fohrer, Einleitung in das AT, Heidelberg 1965, S. 122) sie wegen ihres „ausgeprägten nomadischen Charakters“ lieber mit dem Sigel N kennzeichnen.

Nun lebt das Bemühen um die Literarkritik des Pentateuch im katholischen Raum wieder auf. L. Ruppert hat seine Doktordissertation auf diese Methode eingestellt: Die Josephserzählung der Genesis, München 1965. Das vorliegende Werk, eine Bonner Habilitationsschrift greift bewußt den von Eißfeldt weiter gesponnenen Faden auf und ist bemüht, eine „literarkritische Analyse des uns vorliegenden Textes vorzunehmen, dann der Tradition der von ihm vertretenen Stoffe nachzugehen“ (S. XI).

In selbständiger, von der Sache geforderter minutiöser Kleinarbeit am Text geht K. zunächst Vers für Vers die untersuchten Kapitel (Gen 12; 13; 15; 16; 18f; 20; 26; 1–11; 21; 22) durch und stellt darauf die jeweils erkennbaren Schichten zusammen. Meist handelt es sich um eine Grundschrift, die möglicherweise einmal oder mehrmal erweitert, dann jahwistisch bzw. elohistisch überarbeitet wird und schließlich neue Erweiterungen und Zusätze erhält (vgl. ähnlich z. B. G. Fohrer, Einleitung, S. 142). Wenn jede Methode vom Ergebnis her auf Richtigkeit und Brauchbarkeit zu bestimmen ist, sei hier auf die Ausführungen zu Gen 18f (S. 96–189) hingewiesen. Die Pluralversion des erscheinenden Gottes wird der Grundschrift, die Singularversion dem Jahwisten zugeschrieben. Ähnlich aufschlußreich liest sich der Abschnitt „die Gefährdung der Ahnfrau“ (S. 210–219), die Licht auf den dreifachen Bericht (Gen 13; 20; 26) wirft. Schade nur, daß Verf. hierfür K. Koch, Was ist Formgeschichte? Neukirchen 1964 (S. 121–148) nicht berücksichtigt hat, der mit der formgeschichtlichen Methode jüngst das gleiche Thema behandelt hat.

Im 2. Teil stellt K. kurz die Tätigkeit des Jahwisten und Elohisten zusammen und berichtet über die jahwistische und nachjahwistische Redaktion. Die Ausführungen sind klar und übersichtlich geordnet; synoptische Darstellung einzelner Kapitel verdeutlicht die Arbeitsweise und erleichtert den Zugang zum Werk (z. B. S. 68–73; 167–175, 198 f.; 248 f.; 273).

Alles in allem ist hier eine entsagungsvolle, saubere Arbeit am Text geleistet und der Versuch, die Tradition der einzelnen Textkomplexe bis zur Jetztform nachzuzeichnen unternommen worden. K. tut dabei keine voreiligen Behauptungen, sondern gibt einschichtige solide Gründe für seine Scheidungen am Text. Leider war es nicht möglich, die theologische Relevanz dieser Untersuchungen herauszustellen; sie wird gelegentlich wie im Falle von Gen 18f nur angedeutet.

Verf. sagt im Vorwort, daß es sich hier um den 1. Teil einer breit angelegten Untersuchungsreihe zu den Patriarchenüberlieferungen handelt (S. XII). Man kann ihm nur Zeit und Energie wünschen, dieses große Arbeitsprogramm durchzuführen. Eines erweist die Monographie von Kilian sicher, daß wir trotz aller Forschung immer wieder neu am Anfang stehen und daß die Exegese wahrlich noch nicht am Ende ihrer Aufgabe steht. Auch für diesen Erweis, besonders aber für die wirklich gute Arbeit, die für den Fachmann unentbehrlich ist, sei Kilian Dank gesagt.

H. Groß, Trier

Beilagenhinweis: Die dieser Folge beigelegten Prospekte des Matthias-Grünwald-Verlages, Mainz, und des Ferdinand-Schöningh-Verlages, Paderborn, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Höllhuber, Ivo: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. — München-Basel: Reinhardt-Verl. 1967. 296 S. Lw. 22,— DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Ludwig Lenhart und Anton Ph. Brück. — Speyer: Jaeger-Druck, 1967 (19. Jahrgang) 398 S. brosch. 27,— DM Lw. 31,50 DM.
- Büttner, Heinrich: Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1967. 197 S. Lw. 38,— DM.
- Hertling, Ludwig SJ: Geschichte der Katholischen Kirche. Vierte, verbesserte und ergänzte Auflage. — Berlin: Morus-Verl. 1967. 503 S. Lw. 26,— DM.
- Das Leben des heiligen Ambrosius. Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken des Heiligen. Eingeleitet von Ernst Dassmann. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 156 S. (Heilige der ungeteilten Christenheit, hrsg. v. W. Nigg u. W. Schamoni) Lw. 12,80 DM.
- Schröer, Alois: Die Kirche in Westfalen vor der Reformation. Verfassung und geistliche Kultur. Mißstände und Reformen, 2 Bände. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. 388 u. 440 S. Lw. 72,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Arenhoevel, Diego: Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch. — Mainz: Grünewald-Verl. 1967. XXII, 202 S. (Walberberger Studien, der Albertus-Magnus-Akademie, Theol. Reihe, hrsg. v. D. Arenhoevel, A. Fries u. O. Pesch, Bd. 3) Lw. 28,50 DM.
- Bultmann, Rudolf: Die Johannebriefe. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1967. 113 S. (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT) Lw. 11,— DM.
- Fuhs, Hans Ferdinand: Die Äthiopische Übersetzung des Propheten Micha. — Bonn: Hanstein-Verl. 1967. VII, 109 S. (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. v. J. Botterweck u. H. Zimmermann, H. 28) kart. 45,50 DM.
- Fuller, Reginald H.: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 144 S. (Theol. Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage) kart. 8,80 DM.
- Hermann, Ingo: Das Markusevangelium (2. Teil) — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 124 S. (Die Welt der Bibel 5/2) Paperback 6,80 DM.
- Laurentin, René: Struktur und Theologie der lukianischen Kindheitsgeschichte. Geleitet von K. H. Schelkle. Nachtrag J. Gewiss: Die Marienfrage Lk 1, 34. — Stuttgart: Bibelwerk-Verl. 1967. 249 S. kart. 24,80 DM.
- Lohfink, Norbert: Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1967. 134 S. (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. v. H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 28) kart. 7,80 DM.
- Markus-Evangelium in Wortgottesdiensten. Hrsg. v. Erich Klausener. — Berlin: Morus-Verl. 1967. 64 S. geh. 3,— DM.
- Seidensticker, Philipp: Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1967. 160 S. (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. v. H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 26) kart. 8,80 DM.
- Seidensticker, Philipp: Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1967. 76 S., 1 Übersichtskarte (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. v. H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 27) kart. 5,80 DM.
- Thome, Alfons: Leben mit der Bibel. Taschenbuch zur Begegnung mit dem Gotteswort im Alltag. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 224 S. Balacron 11,80 DM.
- Vetus Latina Institut der Erzabtei Beuron. Bericht I. — Beuron: Abtei. 1967. 23 S. Geh. o. Pr.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE, ÖKUMENISCHE THEOLOGIE, DOGMATIK, MORAL

- von Balthasar, Hans Urs: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 2: Theologie Teil 1: Alter Bund. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1967. 416 S. Lw. 35,— DM.
- von Balthasar, Hans Urs: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1967. Lw. 480 S. Lw. 38,— DM.
- Biser, Eugen: Glaubensvollzug. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1967. 115 S. (Kriterien 8) kart. 9,80 DM.
- Bröcker, Werner: Der Sinn von Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 183 S. (Patmos-Paperback) kart. 14,80 DM.

- Congar, Yves: Jesus Christus — unser Mittler, unser Herr. — Stuttgart: Schwabenverl. 1967. 231 S. kart. 19,80 DM.
- Fraling, Bernhard: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroec. — Würzburg: Echter-Verl. 1967. 272 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hrsg. v. Fr. Wulf SJ u. J. Sudbrack SJ, Bd. 2) brosch. 28,— DM.
- Gemeinschaft in Liebe. Ehe in neuer Sicht. Herausgegeben von F. J. Heggen und J. J. C. Marlet. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1967. 189 S. kart. 9,80 DM.
- Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Herausgegeben von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1967. 527 S. Lw. 43,— DM.
- Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie. Erwägungen zur Moralthologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse“. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 148 S. (Patmos-Paperback) kart. 11,80 DM.
- Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi. Moralthologie. Dargestellt für Priester und Laien. Bd. I—III. Achte, gründlich neubearbeitete Auflage. — München-Freiburg: Wevel-Verl. 1967. 544, 477 u. 799 S. Lw. 98,— DM.
- Hünemann, Peter: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1967. 440 S. Lw. 52,— DM.
- Degl'Innocenti, Umberto OP: Il Problema della Persona nel pensiero di S. Tommaso. — Roma: Università Lateranense. XLIV, 251 S. brosch. o. Pr.
- Ritenkongregation: Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten in Trier, Salzburg und Freiburg/Schweiz. Eingeleitet von Heinrich Rennings. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 117 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 6) kart. 7,— DM.
- Internationale Ökumenische Bibliographie. Band 1/2. 1962/63. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl./München: Kaiser-Verl. 1967. XXVII, 400 S. brosch. 68,— DM.
- Kierkegaard nachkonziliar. Aus den Tagebüchern ausgewählt und übertragen von Heinrich Roos. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1967. 122 S. (Kriterien 5) kart. 8,50 DM.
- Knowles, David: Englische Mystik. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 190 S. Lw. 28,— DM.
- Küng, Hans: Gott und das Leid. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1967. 69 S. (Theol. Meditationen, hrsg. v. H. Küng, 18) kart. 3,90 DM.
- Laurentin, René: Mutter Jesu — Mutter der Menschen. — Limburg: Lahn-Verl. 1967. 206 S. (Werdende Welt, Bd. 11) kart. 14,80 DM.
- Loretz, Oswald: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ... — München: Kösel-Verl. 1967. 174 S. (Schriften des Deutschen Instituts für Wissensch. Pädagogik) kart. 14,— DM.
- Lubac, de, Henri: Geheimnis aus dem wir leben. Eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1967. 163 S. (Kriterien 6) kart. 12,— DM.
- McSorley, Harry J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. — München: Hueber-Verl. 1967. 340 S. (Beiträge z. ökum. Theologie, hrsg. v. H. Fries, Bd. 1) brosch. 45,— DM.
- Nachkonziliare Dokumentation. Band 2. Apostolische Bußkonstitution. Bußordnung der deutschen Bischöfe. Apostolische Konstitution über die Neuordnung des Ablasswesens. Lateinisch-deutsch. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 127 S. geh. 4,— DM.
- Sekretariat für die Einheit der Christen: Ökumenisches Direktorium. Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe. Erster Teil. Lateinisch-deutsch. Übersetzung durch das Sekretariat für die Einheit der Christen. Eingeleitet von Wilhelm Bartz. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 59 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 7) kart. 3,— DM.
- Akten Papst Paul VI. Apostolisches Schreiben Motuproprio: Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils Papst Paul VI. Revidierte Übersetzung. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 95 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 3) geh. 3,50 DM.
- Pesch, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Mainz: Grünwald-Verl. 1967. LXXII, 1012 S. (Walberberger Studien, Theol. Reihe, Bd. IV) Lw. 88,— DM.
- Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlap. Band I: Abendland bis Existenz. — Freiburg-Basel-Wien. 1967 XLVIII S u. 1312 Sp. Subskr. Lw. 98,— DM.
- Schreiben der Deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 37 S. kart. Einzelpr. 2,— DM, ab 20 Stck. 1,80 DM, ab 50 Stck. 1,60 DM, ab 100 Stck. 1,50 DM.
- Speck, Josef: Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung. — München: Kösel-Verl. 1967. 237 S. kart. 9,50 DM.

DAS GESETZ CHRISTI

**Moraltheologie dargestellt für Priester und
Laien von Bernhard Häring**

8., im Geist des II. Vatikanums gründlich neubearbeitete Auflage,
3 Bände mit zusammen 1823 Seiten, Ganzleinen, 98,— DM.

Das in acht Sprachen vorliegende moraltheologische Werk
von **Bernhard Häring** liegt jetzt in einer nach dem
Konzil gründlich neubearbeiteten Auflage vor.

*Der Autor hat den gesamten Text entsprechend dem
Geist, den Überlegungen und Bestimmungen des Konzils
durchgesehen, streckenweise überarbeitet und vielfach
ergänzt. Insbesondere in der speziellen Moraltheologie
geht der Verfasser über manche seiner bisherigen Stel-
lungnahmen hinaus. Als moraltheologisches Handbuch ist
das Werk mit neu hinzugekommenen Verzeichnissen —
der Dokumente des Konzils und der einschlägigen päpst-
lichen Rundschreiben — und den vervollständigten Lite-
raturangaben auf den neuesten wissenschaftlichen Stand
gebracht.*

**ERICH WEWEL VERLAG
MÜNCHEN
UND FREIBURG IM BREISGAU**



THEOLOGIE IM WANDEL

**Festschrift zum 150jährigen Bestehen
der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen**

760 Seiten, 6 Kunstdrucktafeln, Gr. 8^o, Ganzleinen, 45,— DM

Die theologische Einstellung der Tübinger Katholischen Schule kennzeichnet das Bemühen der aus ihr hervorgegangenen Theologen, die theologische Fragestellung mit der Geisteshaltung der jeweiligen Zeit zu konfrontieren. Dieses theologische Bemühen läßt sich bewußt auf den Fortgang der Geschichte ein, weiß sich der Geschichte unterworfen und erfährt sich als „Theologie im Wandel“.

Das vorliegende Werk ist aus dieser theologischen Einstellung heraus entstanden, eine Einstellung, die eine ausgesprochene Bedeutung in einer Situation der Kirche und der Christenheit erhält, die den Wandel als für sich bezeichnend empfindet.

35 bekannte, akademisch mit der Tübinger Fakultät verbundene Theologen haben es sich zur Aufgabe gemacht, sich mit der gegenwärtigen Situation der Theologie sowie der Kirche und des Christen in der industriellen Welt von heute auseinanderzusetzen.

Als dringlichste theologische Fragen erscheinen die nach der Geschichte und Geschichtlichkeit, nach dem Verhältnis von Theologie und Weltbild zueinander und nach der christlichen Existenz in der sozialen, geistigen und religiösen Auseinandersetzung von heute.

Die Fakultät legt eine theologische Dokumentation vor, deren Beiträge thematisch einen weiten Umkreis von Stellungnahmen einschließen, mutig neue Wege und Richtungen der Theologie einschlagen und ein Bild vom augenblicklichen Status der Theologie und deren Selbstverständnis vermitteln. Das Werk ist überdies als ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Dialog und zur Auseinandersetzung mit den Nichtchristen anzusehen.

**ERICH WEWEL VERLAG
MÜNCHEN
UND FREIBURG IM BREISGAU**



Nachkonziliare Dokumentation

Lateinisch-deutsch, breiter Schreibrand, 8°, kartoniert

- 1 **Instruktion über die Musik in der Liturgie**
Hrsg. u. m. Zwischenüberschriften versehen von den Liturgischen Instituten in Trier u. Freiburg (Schweiz)
53 S., DM 2.50, öS. 18.50, sFr. 3.—
- 2 **Bußkonstitution — Bußordnung der deutschen Bischöfe — Ablasskonstitution**
Mit Kommentar „Zur Theologie des Ablasses“
von Otto Semmelroth SJ
127 S., DM 4.—, öS. 29.60, sFr. 4.85
- 3 **Motuproprio „Ecclesiae Sanctae“**
Ausführungsbestimmungen z. d. Dekreten: Hirtenamt d. Bischöfe,
Dienst u. Leben d. Priester, Erneuerung d. Ordenslebens u.
Missionstätigkeit d. Kirche. Revidierte Übersetzung.
95 S., DM 3.—, öS. 22.20, sFr. 3.60
- 4 **Sozialenzyklika über die Entwicklung der Völker**
Revidierte Übersetzung. Eingel. v. Oskar von Nell-Breuning SJ
99 S., DM 2.80, öS. 20.70, sFr. 3.60
- 5 **Zweite Instruktion zur Liturgiekonstitution**
Hrsg. u. m. Zwischenüberschriften versehen
v. Liturgischen Institut in Trier
25 S., DM 1.80, öS. 14.40, sFr. 2.20
- 6 **Instruktion über die Eucharistie**
Hrsg. von den Liturgischen Instituten in Trier, Salzburg u. Frei-
burg (Schweiz). Eingeleitet von Heinrich Rennings
117 S., DM 6.80, öS. 50.70, sFr. 8.20
- 7 **Direktorium über den Ökumenismus — 1. Teil**
M. Übersetzung d. Einheitssekretariates.
Eingeleitet von Wilhelm Bartz
59 S., DM 3.—, öS. 22.20, sFr. 3.60
- 8 **Enzyklika über den Zölibat**
Eingeleitet von Friedrich Wulf SJ
ca. 90 S., ca. DM 5.—, öS. 37.—, sFr. 6.05
- 9 **Motuproprio über den Diakonat**
Mit Kommentar von Herbert Vorgrimler
ca. 50 S., ca. DM 3.50, öS. 20.70, sFr. 3.60
- 10 **Konstitution über die Kurienreform**
M. Motuproprio ü. d. Berufung v. Diözesanbischöfen z. römischen
Kurie. Eingeleitet von Heribert Schmitz
ca. 100 S., ca. 6.—, öS. 44.40, sFr. 7.25
- 11 **Instruktion über die sozialen Kommunikationsmittel**
Mit Kommentar von Hans Wagner (in Vorbereitung)
- 12 **Ordnung der Bischofssynode**
Mit Motuproprio über die Errichtung einer Bischofssynode.
Eingeleitet von Hubert Jedin (März 1968)
- 13 **Motuproprio über die Einrichtung des Laienrates und die Apostolische Stu-
dienkommission „Justitia et Pax“**
Eingeleitet von Ferdinand Klostermann (März 1968)
Ab Band 8 von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzun-
gen. — Die Reihe wird fortgesetzt.

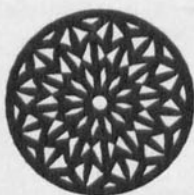
Selbst für die, die alle einschlägigen Texte als Beilage zum Amtsblatt miterhal-
ten, wird es schwer, die Fülle der nachkonziliaren Veröffentlichungen zur Hand
zu haben und zu verarbeiten. Diese Sammlung erleichtert das Bemühen durch
Handlichkeit, sauberes Druckbild, einen breiten, für Notizen geeigneten Rand
und vor allem durch gute Zwischenüberschriften.

Unsere Seelsorge, Münster, 1/1968

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung:

THEODOR SCHNITZLER:

Der Römische Meßkanon

in Betrachtung, Verkündigung
und Gebet

96 Seiten, kart. DM: 6,80

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 744 92

Ansichts- und Auswahlendungen stehen
jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

**Schreiben der deutschen Bischöfe
an alle, die von der Kirche
mit der Glaubensverkündigung
beauftragt sind**

38 Seiten, 8°, kartoniert,
DM 2,—, ab 20 Stück je DM 1,80,
ab 50 Stück je DM 1,60
ab 100 Stück je DM 1,50

Brennende Gegenwartsfragen
der Glaubensverkündigung,
welche viele Christen
beunruhigen, werden hier
beantwortet. Kein üblicher
Hirtenbrief!

Durch jede Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Alfons Thome, Trier
Die Bibeld Katechese im Lichte der Konzils-
konstitution über die göttliche Offenbarung

Ekkart Sauser, Trier
Gedanken zum Priesterlichen Dienst in der
Theologie des heiligen Augustinus

P. Adalbert Kurzeja OSB, Maria Laach
Die Etappen in der Entwicklung des
Stundengebetes in der Trierer Kirche

Rudolf Haubst, Mainz
Selbstdarstellung und Erneuerung der Kirche

Besprechungen:
Altes Testament

Heft 2
März/April 1968
77. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen) Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Bibelkatechese im Lichte der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung

Von Professor Alfons Thome, Trier

Oswald Loretz bemerkt in einer Besprechung der Kommentare, die zu dieser Konstitution erschienen, folgendes:

„Die am 18. November 1965 promulgierte Konzilskonstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung und die Heilige Schrift gilt mit Recht als eines der besten Dokumente des Vaticanum II. *Dei Verbum* hat deshalb in der theologischen Literatur bisher große Beachtung gefunden und bereits verschiedenartige Interpretation erfahren¹.“ Aber in der angeführten Literatur wird die Bedeutsamkeit der genannten Konstitution nur in dem, was dort zur Wahrheitsfrage der Heiligen Schriften gesagt worden ist, gesehen.

Es hat den Anschein, daß das wesentliche Anliegen der Konstitution, nämlich das der Vertiefung des Offenbarungsbegriffes und — damit eng verknüpft — der Bibel- und Verkündigungstheologie nicht immer entsprechend gewürdigt wird. Diesem Fragepunkt — ganz speziell im Blick auf die Bibelkatechese hin gesehen — sollen hier unsere Überlegungen gelten².

Ein kurzer Überblick über den Entwicklungsgang dieses Konzilsdokumentes wird uns einleitend bereits deutlich machen, daß hier ein nur mühsam errungener, das traditionelle Denken bedeutsam übersteigender Verständniswandel vollzogen worden ist. Das harte konziliare Ringen kann uns eine Vorstellung davon geben, wieviel Anstrengung es kosten wird, bis diese Verständnisvertiefung von Offenbarung, Heiliger Schrift, Bibelverkündigung und Gottbegegnung im Medium der Heiligen Schriften Eigentum aller Gläubigen wird.

Am 14. November 1962 nämlich ließ der Vorsitzende der Theologischen Konzilskommission — Kardinal Ottaviani — den Vätern des Zweiten Vatikanums den Entwurf zu einer Konstitution „Über die Quellen der Offenbarung“ vorlegen³. Zur Verwunderung vieler Konzilsväter und zum

¹ Loretz O., Die Wahrheitsfrage in der Exegese. Interpretationen der Konzilskonstitution *Dei Verbum*, in: *Theol. Rev.* 63 (1967) Sp. 1.

² Vgl. Semmelroth O. — Zerwick M., *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966, S. 60—61.

Vgl. Stakemeier E., Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn 1967, S. 282—300, S. 369—382.

Vgl. Herder-Korrespondenz 20 (1965/66) S. 177—183.

³ Vgl. Stakemeier E., Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn 1967, S. 98.

Erstaunen der beobachtenden Weltöffentlichkeit erhob sich gegen das vorgelegte Schema schärfste Kritik⁴.

Die Äußerungen der Kardinäle Lienart, Frings, König, Alfrink und Suenens ließen unmißverständlich Unzufriedenheit und harten Widerstand erkennen. Der Bischof von Brügge — de Smedt — erklärte als Sprecher des Sekretariates zur Förderung der christlichen Einheit: „Das Schema bedeutet einen Rückschritt, ein Hindernis, einen Schaden. Die Veröffentlichung der theologischen Schemata in der Form der vorliegenden Entwürfe würde die Hoffnung vernichten, daß das Konzil zur Wiederannäherung unter den getrennten Brüdern führen könnte⁵.“

Die genannte Gruppe von Konzilsvätern hielt den Entwurf in seiner gesamten Konzeption und in seiner Ausdrucksweise für unbiblisch, er war zu sehr traditionell-apologetisch gehalten und nicht genügend heilsgeschichtlich orientiert!

Wegen der harten Meinungsverschiedenheiten kam es dann zum Antrag: „Billigen Sie, daß das Schema zur Revision zurückverwiesen werden soll?“ Aber der Antrag — obwohl von der Konzilsmehrheit unterstützt — unterlag laut Geschäftsordnung; denn er erreichte nicht die notwendige Zweidrittel-Mehrheit⁶. Die Hoffnungen derjenigen, die aus einem vertieften Offenbarungsverständnis und aus einer kraftvolleren biblischen Orientierung dem kirchlichen Leben neue Impulse geben wollten, schienen von Verfahrensfragen und endlosen Debatten aufgerieben zu werden. Da griff Johannes XXIII. persönlich kraft seiner päpstlichen Vollmacht ein. Er ließ sinngemäß erklären: Die Äußerungen der letzten Tage haben gezeigt, daß die weitere Debatte über diesen Entwurf mühsam und langwierig sein wird. Darum erscheint es Uns nützlicher, den Entwurf durch eine eigene Kommission umarbeiten zu lassen!⁷

Es wurde eine neue, gemischte Kommission gebildet mit den Vorsitzenden Ottaviani und Bea, den Sekretären Tromp und Willebrands. Die Zusammensetzung der Mitglieder entsprach den durch Ottaviani und Bea charakterisierten Konzilsgruppierungen. Bereits im März 1963 legte diese gemischte Kommission einen neuen Entwurf vor. Schon der neue Titel dieses Schemas, nämlich „De revelatione divina“ ließ eine klare Akzentverlagerung erkennen.

Doch mit dem Ableben von Johannes XXIII. schien das Interesse für diese Konstitution zu erlahmen, auf der zweiten Sitzungsperiode 1963 wurde nicht darüber gesprochen.

⁴ Vgl. ebd. S. 110.

⁵ Herder-Korrespondenz 17 (1962/63) S. 197.

⁶ Vgl. Stakemeier E., a. a. O., S. 113.

⁷ Vgl. Herd.-Korresp. 17, Sp. 198.

Da erregte es nicht wenig Aufsehen und gab den biblisch-heilsgeschichtlichen Erneuerern des kirchlichen Lebens neuen Auftrieb, als der neugewählte Papst Paul VI. in seiner Schlußansprache das Schema „De revelatione divina“ als Verhandlungspunkt für die dritte Konzilsperiode ankündigte⁸.

Bis April 1964 liefen dann 280 Verbesserungsvorschläge für das Schema bei der gemischten Kommission ein; diese wurden in den umgewandelten Entwurf eingearbeitet. Anfang Juni 1964 wurden die besonders problematischen und neu redigierten ersten beiden Kapitel zur Prüfung und Abstimmung auf einer Vollsitzung der Theologischen Kommission vorgelegt. Es ist bemerkenswert, daß das erste Kapitel einstimmig, das zweite aber wegen der mangelhaften Abgrenzung von Schrift und Tradition mit 17:7 Stimmen angenommen wurde⁹.

In der 91.—95. Generalkongregation des Konzils 1964 wurde dieser Entwurf von den Vätern durchdiskutiert und noch einmal — aber geringfügig — umgeändert und dann am 18. November 1965 vom Konzilsplenum verabschiedet¹⁰. Dieser heftig umkämpfte, langwierige, aber zäh durchgehaltene Entwicklungsgang läßt uns für alle weiteren Überlegungen bereits festhalten:

Es muß sich um eine tiefgreifende, das traditionelle Denken schon bedeutsam umformende Verständnisverlagerung von Offenbarung, Heiliger Schrift und kirchlicher Verkündigung handeln. Mit dieser Verständnisvertiefung muß eine entscheidende Bedeutsamkeit und Kraft für die Erneuerung des kirchlichen Lebens verbunden sein.

Die Bedeutsamkeit nun speziell für die Bibelkatechese soll hier in drei Gesichtspunkten entwickelt werden:

I. Durch die KKO (= Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung) gewinnt die kirchliche Verkündigung, speziell die Katechese, eine wesentlich heilsgeschichtlich-biblische Orientierung und Akzentuierung. Die Bibelkatechese wird zum zentralen Medium kirchlicher Unterweisung.

In der vorkonziliaren Epoche hätte die hier gewählte Thematik für eine Antrittsvorlesung in Katechetik und Glaubenspädagogik gewiß Befremden ausgelöst. Denn weithin herrschte jene Ansicht über die religionspädagogische kirchliche Arbeit, wie sie der Freiburger Weihbischof Knecht formuliert hatte:

„Das eigentliche und wesentliche Lehrbuch der katholischen Religion ist der Katechismus systematischer Art; er bildet deshalb die Grundlage und das Zentrum des Religionsunterrichtes!“

⁸ Stakemeier E., a. a. O. S. 122.

⁹ Vgl. ebd. S. 123.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 168.

Er steigerte diese verengte Sicht bis zur Erklärung:

„Die vielfach ausgesprochene Behauptung, die biblische Geschichte sei die Grundlage und der Mittelpunkt des religiösen Jugendunterrichts, beruht auf einer irrigen und unkatholischen Ansicht!¹¹“

Dagegen aber wird nun — und jetzt verstehen wir sehr wohl das harte Ringen — in der KKO erklärt:

„Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren!¹²“

Es heißt weiter:

„Deshalb sei das Studium des Heiligen Buches gleichsam die Seele der Heiligen Theologie. Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung, holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft!¹³“

Ferner: „Darum müssen alle Kleriker, besonders Christi Priester und die anderen, die sich als Diakone oder Katecheten ihrem Auftrage entsprechend dem Dienst des Wortes widmen, in beständiger heiliger Lesung und in gründlichem Studium sich mit der Heiligen Schrift befassen, damit keiner von ihnen zu einem hohlen und äußerlichen Prediger des Wortes Gottes werde!¹⁴“

An alle wird die Mahnung des hl. Hieronymus gerichtet:

„Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen!¹⁵“ Bestätigt und ermuntert durch das Konzil finden sich somit alle, die seit Jahrzehnten um die biblische Erneuerung der Verkündigung schlechthin und der Bibelkatechese im besonderen gerungen und gearbeitet haben. Anerkannt sind nun die Bemühungen, die Josef Andreas Jungmann seit seiner Veröffentlichung „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung“ im Jahre 1936 unternommen hat, um der Katechese eine der Offenbarung gemäße Orientierung und Zielsetzung zu geben. In J. A. Jungmann und dem Wirken seiner Schule wird uns bereits deutlich, wie sehr die biblische Erneuerung eine echte Kraftquelle liturgischer und katechetischer Reform werden kann!¹⁶

Bestätigt sind auch die vielfältigen wissenschaftlichen Anregungen, die von Franz Xaver Arnold und seiner Schule kamen, die programmatisch

¹¹ Kirchenlexikon Wetzer-Welte, Bd. V, Sp. 497.

¹² Ebd. A. 21.

¹³ Ebd. A. 24.

¹⁴ Ebd. A. 25.

¹⁵ S. Hieronymus, Comm. in Js., Prol.: PL 24, 17.

Vgl. Benedikt XV; Litt. Enc. „Spiritus Paraclitus“: EB 475—480.

Pius XII., Litt. Enc. „Divino afflante Spiritu“: EB 544.

¹⁶ Vgl. Jungmann J. A., Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, 1939. Weber Fr., Das Christusgeheimnis in der Katechese, Colmar 1944.

für Seelsorge und Katechese in seiner Schrift „Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte“, Freiburg 1956, entfaltet wurden, die den katechetischen Reformideen von Johann Michael Sailer und Johann Baptist Hirscher aus dem vorigen Jahrhundert zu neuer Wirkung verhalfen¹⁷.

Ermuntert finden sich durch diese KKO alle deutschen Katecheten in Praxis und Wissenschaft, die im neuen Katechismus für die Bistümer Deutschlands (1955) eine breitere Akzentuierung der biblischen Anschauung und einen heilsgeschichtlichen christozentrischen Gesamtaufbau durchzusetzen versuchten¹⁸.

Zu neuer Arbeit wissen sich nun alle angesprochen, die in der kirchlichen Katechese das Nebeneinander von Katechismus und Bibelunterricht zu überwinden suchen.

II. These:

Durch die Offenbarungskonstitution wird die biblische Verkündigung, ganz besonders der Bibelunterricht, auf die Auseinandersetzung mit den modernen bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen und auf die Aneignung hermeneutischer Grundprinzipien verwiesen.

Hauptsächlich im dritten Kapitel weist die Konstitution der Bibelverkündigung eine besonders verantwortungsvolle, ernst und sorgfältig auszuführende Aufgabe zu; es heißt: „Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten; denn die Wahrheit wird ja anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen. Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend — mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen — hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat¹⁹.“

Es wird weiter eindringlich ermahnt, auf die umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen zu achten, die zur Zeit des Verfassers herrsch-

¹⁷ Vgl. ferner Arnold Fr. X., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956.

Bläcker Fr., Johann Baptist Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhang, Freiburg 1953.

Kreutzwald H., Zur Geschichte des biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches, Freiburg 1957.

¹⁸ Vgl. Dreher B., Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung, Freiburg-Basel-Wien 1963, hier bes. 40—55.

Weber G., Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig 1961, bes. 27—28, 93—94.

Halbfas H., Der Religionsunterricht, Düsseldorf 1965, S. 152—161.

¹⁹ KKO, A. 12.

ten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren²⁰.

Im gesamten werden damit Gedankengänge — oft in fast wortwörtlicher Formulierung — aufgegriffen, die Pius XII. 1943 bereits in seiner Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ dargelegt hatte. Die Exegeten sollten aus einem gründlicheren Verständnis der orientalischen Ausdrucksweisen, der literarischen Gattungen der Heiligen Schrift, zu einer subtileren und differenzierteren Erfassung der biblischen Wahrheit kommen, d. h. die eigentliche Aussageabsicht des sich offenbarenden Gottes und des nach Menschenweise diese Wahrheit ausdrückenden Hagiographen besser erkennen lassen²¹.

In diesem Konzilsdokument aber ist der Blick stärker auf Verkündigung und damit auch auf die Katechese gerichtet. Erneut wird gemahnt, den Gläubigen die Heiligen Schriften nur in der eindeutigen Aussageabsicht Gottes zu erschließen; d. h.: Nichts darf als Geschichte hingestellt werden, was nach der Ausdrucksweise der Bibel nur den Charakter einer Parabel auf geschichtsähnlichem Hintergrund sein will und sein könnte. Niemand darf auf das vordergründige Buchstabenverständnis festgelegt werden, wenn nach der Aussageabsicht des offenbarenden Gottes und des mitteilenden Hagiographen die gegebene Darstellung nur ein dichterisches, prophetisches Bild, eine Umschreibung einer im Grunde menschlich nicht mehr ausdrückbaren Wirklichkeit sein will. Niemand darf das, was in der Aussageabsicht Gottes nur Zeichen sein will, in der Predigt oder Katechese als das eigentlich Bezeichnende herausstellen. Die von der genannten Konstitution an dieser Stelle gebrauchten Ausdrücke, wie „sorgfältig“, „gewissenhaft“, „genau“, „erforschen“, „prüfen“, „achten“ u. ä. m., lassen erkennen, wie sehr es den Vätern am Herzen liegt, daß wegen der Heiligkeit der biblischen Wahrheit und wegen der Würde der zu Unterweisenden keine billigen, vordergründigen, naiven, den Glauben gefährdenden oder gar zerstörenden Lehren aus der Schrift interpretiert werden dürfen, die der wahren Aussageabsicht Gottes nicht entsprechen²².

Es liegt in der Konsequenz dessen, was die Offenbarungskonstitution zur allgemeinen Berücksichtigung des *Genus litterarum* sagt, wenn man das ganz besonders auf die schulische Bibelunterweisung anwendet: Auch im Sinne dieser Konstitution darf festgehalten werden, was K. Frö r zur genannten Problematik vermerkt: „Es wäre ein fataler Widerspruch, wenn der Unterricht in den Schulen auf eine andere Hermeneutik verwiesen sein sollte, die die Gemeinde nicht kennt²³.“ Es entspricht ganz der

²⁰ Vgl. Stakemeier E., a.a.O. S. 233—234, S. 293—294.

²¹ Vgl. Semmelroth O. — Zerwick M., a.a.O. S. 34—38.

²² Vgl. Halbfas H., a.a.O. S. 60—66.

²³ Frö r K., *Biblische Hermeneutik*, München 1964, S. 67.

Konstitution, wenn H. Halbfas fordert: „Eine Klärung hermeneutischer Grundfragen der unterrichtlichen Schriftauslegung muß deshalb didaktischen und methodischen Erörterungen zur Bibelkatechese vorausgehen²⁴.“ Oder: „Das Vernehmen des Wahrheitsanspruches der Heiligen Schrift erfolgt nicht unmittelbar, sondern nur in der mühsamen Überwindung des zeitlichen Abstandes zwischen uns und der Bibel auf dem Weg philologisch historischer Erhellung der Intention der Texte²⁵.“

In Zukunft muß auch der Bibelunterricht den jungen Menschen anleiten, die Wahrheit der Schrift zu suchen aus der Kenntnis der *Genera litterarum*; der junge Christ muß befähigt werden, aus den oft „historischangenähert-“, „dichterisch-“, „prophetisch-“, „mythisch-“ eingekleideten Texten die wahre Aussageabsicht zu erkennen²⁶. Dieser Zielsetzung wird sich die schulische Katechese intensiver als bisher widmen müssen. Sie wird das um so leichter und fruchtbarer verwirklichen können, da bereits im Umgang mit der Profanliteratur ein Grundverständnis für die literarischen Gattungen geweckt worden ist. In den Oberstufen unserer Volksschulen, in den sogenannten Hauptschulen, in allen weiterführenden Schulen — aber auch in der biblischen Erwachsenenkatechese — kann diese Aufgabe für die jungen Christen ein neuer Anreiz werden, sich wieder in die Welt der göttlichen Offenbarung und der Heiligen Schriften zu versenken. Die Einführung in die hermeneutischen Grundfragen, in die reizvolle Welt orientalischer Ausdrucksweisen kann Jugendlichen und Erwachsenen einen neuen Ansporn geben, das bereits Bekannte und Erfahrene unter einem neuen Aspekt in die eigene Betrachtung zu nehmen, aus gewissen kindhaften Vorstellungen zu einer reifen, wirklich offbarungsgemäßen Glaubensanschauung zu kommen.

Um diesen Anregungen der Konzilskonstitution zu genügen, wird es notwendig sein, den vorhandenen Schulbibeln ein anderes Gesicht zu geben; neben der Verdeutlichung der heilsgeschichtlichen Linien wird es angebracht sein, jene biblischen Darstellungen auszuwählen, die charakteristisch sind für bestimmte *Genera litterarum*, die zugleich eine Übungsmöglichkeit hermeneutischer Grundregeln bieten können. So wird man aus dem Anliegen der Konstitution H. Halbfas zustimmen: „Für die Bibelkatechese eröffnet sich damit ein neues Verständnis biblischer Didaktik. Der Katechet ist mit einem hermeneutischen und stilistischen

²⁴ Halbfas H., a. a. O. S. 62.

²⁵ Halbfas H., ebd. S. 65.

²⁶ Vgl. Schlier H., Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg 1964, S. 53.

Halbfas H., a. a. O. S. 110, Grundsätze für die Abfassung einer Schulbibel: 1. Maximale Texttreue, 2. Beachtung der Sprachformen, 3. Nutzbarmachung redaktionsgeschichtlicher Strukturen und synoptischer Zusammenhänge.

Verständnis auszurüsten, das ihm hilft, seine Schüler die Bibel lesen zu lehren, so daß er ganz dem Weg der Sprache folgt und darauf jene Vergegenwärtigung erfährt, die wir als wesentliche Intention des Erzählers ansehen. Dann erübrigen sich fruchtlose Debatten über Historie und Kerygma, Mythos und Entmythologisierung, weil die Wirklichkeit selbst zu sprechen anhebt, aus deren Ergriffenheit der biblische Verfasser seine Botschaft niederschrieb²⁷.

Es muß spätestens auf der Oberstufe der Volksschulen und in den entsprechenden Klassen der weiterführenden Schulen der junge Mensch in der biblischen Katechese angeleitet werden, mit der Vollbibel selbständig umzugehen, schlechthin „mit der Bibel leben zu können“.

Somit aber weist die schulische Bibelkatechese unbedingt über die Schule hinaus. Darum wird man dort, wo die Anliegen der KKO richtig gesehen und verantwortungsvoll aufgegriffen werden, auch der Bibelkatechese für Erwachsene größere Aufmerksamkeit schenken müssen.

Doch selbst eine Auslegung nach Maßgabe der modernen Bibelwissenschaft wäre erst eine literarische, historische oder theologische Texterklärung, noch keineswegs biblische Unterweisung im Vollsinn. Das Verstehen des Textes ist für den gläubigen Menschen erst dann ans Ziel gekommen, wenn er so oder so seinem Gott, der im biblischen Wort und durch dasselbe ihn anreden, berufen und auserwählen will, begegnet ist²⁸.

III. These:

Bibelkatechese darf nicht nur als unterrichtlicher Weg zur Kenntniserweiterung heilsgeschichtlicher, dogmatischer oder moralischer Natur gesehen werden, sondern muß „Gotteserkenntnis“ eröffnen, d. h. Begegnung und Gemeinschaft mit dem begnadenden und auserwählenden Gott im Medium der Heiligen Schrift ermöglichen und einüben.

In dieser Sicht der Bibelkatechese sollte man eine der notwendigsten Folgerungen aus dem so harten Ringen der Väter um die Vertiefung des Offenbarungsbegriffes, um ein reicheres, umfassenderes Verständnis von Überlieferung und Heiliger Schrift erkennen.

Darum zuerst die Frage: Was versteht die Konzilskonstitution mit Offenbarung?

a) Eindeutig weisen die umschreibenden Erläuterungen der Konstitution darauf hin, daß Offenbarung im übernatürlichen Sinne nicht nur Lehre, Kenntniserweiterung, wenn auch übernatürlichen Charakters, sondern Selbstmitteilung Gottes ist. Sie soll nach der Absicht der Konzilsväter als ein gnadenhafter Prozeß gesehen werden.

²⁷ Halbfas H., a. a. O. S. 71, vgl. S. 121—142: Beachtung der Sprachformen.

²⁸ Vgl. Frör K., a. a. O. S. 54.

So heißt es: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1, 9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaft werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2, 18; 2 Petr 1, 4)²⁹.“

Mit den angeführten Charakterisierungen, durch welche sonst in der katholischen Theologie die Gnadenwirkungen umschrieben werden, wird die Sakramentalität der Offenbarungsereignisse oder -worte ganz betont und unausweichlich herausgestellt. Darin liegt das Neue. Dieser gnadenhafte Charakter wird noch besonders erhärtet, wenn es weiter heißt: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 2 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 2; Jo 15, 14—15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen³⁰.“

Die Parallelität zum Sakramentenbegriff ergibt sich vollends in der Formulierung: „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: Die Werke nämlich, die Gott im Verlaufe der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten!“ Oder: „Die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten!³¹“

E. Stakemeier zögert nicht zu erklären: „Von daher ergibt sich der zugleich geschichtliche und sakramentale Charakter der Offenbarung...³². Sakramental ist die Offenbarung, insofern die gottgewirkten Taten nicht nur Wahrheit anzeigen, sondern göttliche Gaben vermitteln. Sakramental ist die Offenbarung auch, insofern Ereignis und Wort in ihr unauflöslich verbunden und aufeinander verwiesen sind...³³. Damit ist die Offenbarung als eine Begegnung von Gott und dem Mensch geschildert³⁴.“

Die ständig sich wiederholenden, fast gleichlautenden Formulierungen lassen erkennen, daß sich das Konzil den gnadenstiftenden Heilscharakter,

²⁹ KKO, A. 2.

³⁰ Ebd. A. 2.

³¹ Ebd. A. 2.

³² Stakemeier E., a. a. O. S. 178.

³³ Ebd. S. 179.

³⁴ Ebd. S. 180.

Vgl. Bourke J., Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, in: Concilium 2 (1966) S. 22: „Wir müssen das Jesusereignis... nicht bloß als eine Geste, sondern als einen sakramentalen Gestus ansehen. Wie die Begießung mit dem Taufwasser bewirkt es, was es bezeichnet. Es verursacht jene Neuschöpfung, jenes Gnadenleben... Dieses spezifisch katholische Sakramentalitätsprinzip läßt den historischen Jesus... identisch sein mit dem verkündigten Christus in seiner ewigen Heilsbedeutung.“

die Sakramentalität der Offenbarung zu einem besonderen Anliegen gemacht hatte:

„Durch die göttliche Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und mitteilen, um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt...³⁵“

So wird denn die Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk zu einem sakramentenähnlichen Ritus, was die Konstitution in Abschnitt 3 und 4 sowohl für das Alte wie auch für das Neue Testament festhält. Darum: Die mannigfaltige, menschlich sehr verworrene und belastete, historisch-politisch gesehen recht unfruchtbare und fast bedeutungslose Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes hatte ihr von Gott angezielte und bewirkte Bedeutsamkeit nicht wesentlich im historisch registrierbaren, sondern diese Ereignisse waren in ihrer göttlichen Bestimmung heilswirksame Zeichen der Freundschaft, der Bundes- und Lebensgemeinschaft Gottes mit seinem Volke. Sie waren Heilsmedien, wodurch die priesterliche Auserwählung dieser Menschen und der gnadenhafte Verkehr mit Gott, ihrem Heiland, Freund, Bräutigam und Hirten nicht nur bezeichnet, angedeutet und verheißen, sondern auch bewirkt wurde.

Die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volke sollte in der Mannigfaltigkeit der Geschehnisse und Erlebnisse kraft göttlichen Heilswillens eine dauernde Aufrichtung der Gottesherrschaft sein, ähnlich wie die Sakramente der Kirche des Neuen Bundes, um — wie die Konstitution formuliert — „Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt³⁶“. Aus dieser Sicht ergibt sich auch ein tieferes Verständnis des atl. Bundesvolkes als gnadenhafte, priesterlich-messianische Auserwählungsgemeinschaft.

Erst recht gilt das — und das ist einsichtiger — von den Christusereignissen. Die Konstitution erklärt: „Christus ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod, Auferstehung und Geistsendung die Offenbarung erfüllt und bekräftigt, daß Gott mit uns ist...³⁷“

Vielleicht ist es erlaubt, diesen Sachverhalt und das ihm entsprechende Verständnis an dem Wunder der Blindenheilung zu konkretisieren und illustrieren (Mk 10, 4).

Der Bericht:

„Sie kamen nach Jericho.

Als sie hinauszo-gen, saß ein Bettler am Wege, der Sohn des Timäus.

³⁵ KKO, A. 6.

³⁶ Ebd. A. 6.

³⁷ Ebd. A. 4.

Als dieser hörte, daß Jesus des Weges kam, fing er an zu rufen: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!“

Viele fuhren ihn an und sagten: „Schweige! Sei still!“

Er aber rief noch lauter: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!“

Da blieb Jesus stehen und sprach: „Ruft ihn!“

Sofort rief man den Blinden und sagte zu ihm: „Mut, steh auf! Er ruft dich!“

Der aber warf seinen Mantel ab, sprang auf und kam zu Jesus.

Jesus wandte sich ihm zu und sprach: „Was willst du, was soll ich dir tun?“

Der Blinde antwortete: „Meister, daß ich wieder sehen kann!“

Da sprach Jesus: „Geh, dein Glaube hat die Heilung gebracht!“

Sogleich konnte der Mann sehen, er folgte Jesus auf dem Wege!“

Nehmen wir hier nur das äußerlich sichtbare und protokollierbare Ereignis ernst, dann zielt es auf die Gewinnung des natürlichen Augenlichtes: „Es kann wieder einer sehen!“ Apologetisch ließe sich daraus — wenn auch mit einigen Fragezeichen — die Messianität und das mitmenschliche Erbarmen Jesu erläutern. Aber — so drängt sich die Frage auf — sollte darin der Sinn dieses Geschehens liegen? Die Konstitution läßt eine ganz andere Dimension erkennen; nämlich: Indem Christus den Menschen von seiner naturhaften Blindheit befreit, das natürliche Augenlicht schenkt, bewirkt er kraft seines göttlichen Heilswillens, der in diesem Zeichen sich erkenntlich macht, die innere Erhellung, die Begnadigung dieses Menschen und aller gläubig sich hingebenden Zeugen, er bewirkt die Aufnahme in sein göttliches Leben, in seine Freundschafts- und Auswählungsgemeinschaft.

Diese Sicht wird auch von E. Stakemeier bestätigt: „Indem das Konzil den Zeichencharakter der Wunder hervorhebt, deutet es auch die Symbolhaftigkeit der Wunder an... Das Wunder läßt wie ein Transparent die Umwandlung erkennen, die das Christusereignis in der Welt bewirkt. Die in der sichtbaren irdischen Ordnung vollbrachten Gottes-Taten sind wie Bilder und Symbole der Gnadengaben. Sie erhalten so einen sakramentalen Aspekt...“³⁸

b) Aus diesem Verständnis der Offenbarung erwächst konsequent ein vertiefter Überlieferungsbegriff. Diese einmaligen Heilsereignisse sollten kraft göttlicher Stiftung — weil es so auch der menschlichen Natur als

³⁸ Stakemeier E., a.a.O. S. 189.

Vgl. Bakker L., Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?, in: Concilium 3 (1967) S. 12: „... daß Gott sich nicht allein durch Worte, sondern durch Worte und Taten offenbart. Letzteres zu wiederholen wird die Konstitution übrigens nicht müde, sogar so, daß die Taten einen gewissen Primat zugewiesen erhalten.“

einer geschichtlichen und sozialen entspricht — für alle kommenden Geschlechter heilswirksam gegenwärtig sein, sie sollten als gnadenhafte, gemeinschaft- und freundschaftstiftende Wirklichkeiten weitergegeben werden. Das einmalige Ereignis sollte zu einem stets möglichen Begegnungsmedium und Heilszeichen werden.

Entsprechend entfaltet die Konzilskonstitution einen umfassenderen und reicheren Überlieferungsbegriff, wenn formuliert wird: „Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, Lehre und Kult und göttliche Lebensmitteilung, was dem Volke Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren³⁹.“

Wenn bisher Überlieferung allzu verengt nur in der Weitergabe von Glaubenskenntnissen gesehen wurde, so heißt es jetzt: „Die Kirche führt in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.“

Es wird von der lebenspendenden Gegenwart dieser Überlieferung gesprochen, deren Reichtümer sich im Tun und Leben der glaubenden und betenden Kirche ergießen. Überlieferung, im Vollsinn verstanden, wäre folglich die dauernde, gnadenbringende Gegenwart der heilsgeschichtlichen Offenbarungs-, Auserwählungs-, Begnadigungs- und Erlösungsergebnisse, angefangen von den paradiesischen Verheißungen über die Berufung des priesterlichen Gottesvolkes des Alten Bundes bis zu dem Christusereignis, von der Menschwerdung angefangen bis zur Geistessendung, ja schon vorwegnehmend die Wiederkunft⁴⁰! Um diesen gefüllteren, dynamischeren Traditions-Begriff ging der konziliare Kampf⁴¹.

c) Die Heiligen Schriften nun bezeichnet die Offenbarungskonstitution als die bevorzugten Medien göttlicher Heilsgegenwart und Gnadenmitteilung; es heißt: „Daher mußte die apostolische Predigt, die in den inspirierten Büchern besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat, in ununterbrochener Folge bis zur Vollendung der Zeiten bewahrt werden. Wenn die Apostel das, was auch sie empfangen haben, überliefern, mahnen sie die

³⁹ KKO, A. 8.

⁴⁰ Vgl. Leeuwen, R. van, Der Reifungsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe, in: Concilium 3 (1967) S. 6: „Überlieferung . . ., die ja als Weitergabe und aktive Gegenwärtigsetzung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte definiert wird.“ Vgl. Stakemeier E., a. a. O. S. 206, Äußerung von Kardinal L. Jaeger am 1. 10. 1964: „Die Offenbarung ist ein Gespräch, das Gott Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist begonnen hat, zu dem er die Menschen in Liebe einlädt. Der Heilige Geist macht dieses Gespräch für jede Zeit gegenwärtig, indem er das Wort Gottes immerfort aktualisiert und den Menschen anregt, eine ganz persönliche Antwort im Glauben zu geben.“

⁴¹ Vgl. Leeuwen, R. van, a. a. O. S. 5—7.

Vgl. Stakemeier E., a. a. O. S. 203: Relatio von Kardinal Florit; ferner S. 287: „ . . . die pneumatologische Dimension der Weitergabe der Offenbarung . . .“

Gläubigen, die Überlieferungen, die sie in mündlicher Rede oder durch einen Brief gelernt haben (vgl. 2 Thess 2, 15) festzuhalten und für den Glauben zu kämpfen, ...⁴²“ Oder: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziele zu“⁴³.

Dann folgt einer der Kernsätze des neuen Bibelverständnisses und entsprechend der neuen Verkündigungs- bzw. Katechesenkonzeption: „So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen“⁴⁴.

Nach diesem Verständnis sagt der inspirierte biblische Bericht nicht nur wie ein historisches Protokoll, was geschehen ist, was Gott gewirkt hat, sondern das damalige Heils-Ereignis-Zeichen wird als heilswirksames Gnadenzeichen eben im Bericht wieder gegenwärtig, wird Angebot göttlichen Selbstmitteilungswillens hier und heute.

In diesem Berichtszeichen wird kraft göttlicher Stiftung, d. h. kraft der Inspiration⁴⁵, die gleiche Auserwählung, Begnadigung, Freundschaft, göttliche Lebensgemeinschaft angeboten, welche in den ursprünglichen Ereigniszeichen geschenkt wurde und das Ziel des Geschehens damals bestimmte.

Divo Barsotti hat in seiner Schrift „Christliches Mysterium und Wort Gottes“ diesen Sachverhalt so zum Ausdruck gebracht: „Wenn also Gott wollte, daß seine Offenbarung in einem für alle Zeiten gegenwärtigen Wort in Büchern festgelegt wurde, dann darum, weil dieses Wort sich nicht ein für allemal erfüllt hat, sondern sich stets, da es gegenwärtig wird, immer von neuem erfüllt!“⁴⁶

Diese Ansicht bestätigt die Konzilskonstitution, wenn sie erklärt: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen wie ehemals das Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft wirkt im Wort Gottes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelen-

⁴² KKO, A. 8.

⁴³ Ebd. A. 9.

⁴⁴ Ebd. A. 8.

⁴⁵ Vgl. Thome A., Unser Heil in Gottes Wort, Düsseldorf 1964, S. 139—140: Versuch einer Erweiterung des katholischen Inspirationsbegriffes.

Vgl. König H., Karl Barths Lehre vom Worte Gottes als Frage an die katholische Theologie, in: Einsicht und Glaube, Freiburg-Basel-Wien 1962, S. 75—97.

⁴⁶ Barsotti D., Christliches Mysterium und Wort Gottes, Einsiedeln 1957, S. 16.

speise und reiner unversieglicher Quell des geistlichen Lebens ist⁴⁷.“ Wollen wir diese grundlegende Sicht in ihren Konsequenzen zu erkennen suchen, dann ergibt sich folgendes: Die Heiligen Schriften berichten von Abraham, von dessen Berufung, Prüfung und Auserwählung zum patriarchalischen Priestertum im Gottesbunde nicht letztlich deswegen, damit eine so wichtige Gestalt der Heilsgeschichte charakterlich, psychologisch und religiös verständlich gemacht und eventuell als Beispiel angeboten würde, sondern damit die nachfolgenden Geschlechter die Möglichkeit gleicher Heilsbegegnung und priesterlicher Berufung zur Mitarbeit an Erlösung und Heiligung dieser Welt wie Abraham erfahren könnten, jetzt allerdings nicht mehr im Heils-Ereignis-Zeichen, sondern im biblischen Berichtszeichen der Berufung. Die prophetischen Verkündigungen bieten uns die großen Berufungsstunden dieser Männer nicht einzig darum dar, damit wir ihr Handeln als von Gott legitimiertes bejahen könnten, sondern damit allen nachfolgenden ein solches Berufsereignis — etwa des Jeremias oder des Ezechiel — im prophetischen, inspirierten Berufsbericht hier und heute zum eigenen Anruf werden könnte.

Ebenso sind uns die Berichte der Evangelien nicht geschenkt, damit uns wie in einer Biographie die Jesusgestalt erschlossen würde, daß wir eventuell seine Messianität bejahen und die Grundzüge seiner Lehren nachverfolgen könnten, sondern damit im Medium des inspirierten Berichtes uns heute die gleiche heilbringende Begegnungs- und Teilnahmemöglichkeit am Leben Jesu gegeben werde, wie den Augen- und Ohrenzeugen damals.

Was damals die irdisch historische Erscheinung bedeutete und bewirkte, das soll allen nachfolgenden Geschlechtern nach Gottes Gnadenwillen im Medium der inspirierten Jesusberichte ermöglicht werden.

d) Daraus ergibt sich dann für die biblische Verkündigung, speziell für die Bibelkatechese die Erkenntnis: Sie ist Heilsvergegenwärtigung im Medium des inspirierten Wortes, ist Begegnung mit dem auserwählenden, berufenden, begnadenden, Heilsgemeinschaft stiftenden Gott.

Divo Barsotti formuliert so: „Die Wortverkündigung in jeder nur echt gläubigen Form hat nicht den Zweck, uns zum x-ten Male eine alte Geschichte zu erzählen, als ob wir Christen — wir Wort-Gottes-Hörer — ewige Nachzügler, Historiker und konservative Greise wären, die sich nur noch ihrer Jugendgeschichten erinnern. Im Gegenteil, jede Begegnung mit dem inspirierten Wort Gottes gibt dem Wort Augenblickswahrheit, erfüllt es, verwirklicht es, krönt es bis zur letzten Grenze seiner Inhaltsfülle. Im Augenblick, da die Schrift in der christlichen Gemeinschaft verkündigt wird“ — eine solche ist doch auch die schulische, vernehmende Klassengemeinschaft —, „ist Schrift eben nicht mehr nur Schrift“ —

⁴⁷ KKO, A. 21

d. h. ein historisches, literarisches Dokument —, sondern es ist kraft seiner Inspiration auch in der Schulstube, auch und gerade beim sehr gründlichen didaktischen Bemühen, gnadenbringendes Begegnungszeichen, „lebendiges, gegenwärtiges Wort als Sauerteig der horchenden Gemeinde“⁴⁸.

Die Kritiker dieser Konzeption haben den Einwand gemacht: In dieser Sicht würden Kirche und Schule miteinander vermischt. Nichts wird vermischt, die Natur des inspirierten Gotteswortes wird nur so gesehen, wie sie unter hartem Ringen, mit schweren Auseinandersetzungen vor und während des Konzils endlich wieder in uneingeengtem, vollem, umfassendem Verständnis erkannt worden ist⁴⁹.

Ob in Kirche oder Schule oder bei persönlicher Betrachtung, vor uns steht das Wort Gottes in der gleichen Natur und Kraft, als Angebot möglicher Heilsbegegnung.

Dabei hat die schulische, die katechetische Bemühung sogar einen beachtenswerten Vorteil vom rein Menschlichen her; denn in dem didaktischen, hermeneutischen, methodischen Bemühen, das wir in keiner Weise vernachlässigt sehen wollen — eben in diesem unterrichtlichen Bemühen soll das menschliche Hören, die Begegnungswilligkeit, die innere Aufschließung geweckt werden.

Ja: wenn wir literarisch besser erfassen, dann wird der Text eindeutiger zu uns sprechen, Aussage und Ansprache werden klarer. Aber das darf dann doch nicht in der hermeneutischen, literarischen, schließlich historischen und dogmatischen Einsichtnahme steckenbleiben. Der Katechet muß zum mindesten die Tür aufstoßen zum Letzten und Eigentlichen: zu dem, was der sich offenbarende, mitteilende und inspirierende Gott beabsichtigt hat, zur neuen Lebenserschließung.

Das machen uns auch alle verkündigungsrelevanten biblischen Ausdrücke deutlich:

Das echt biblische Verständnis von „Gott-Erkenntnis“ macht uns klar, daß nicht nur Lehre und Unterweisung angezielt sind, sondern Erkenntnis im biblischen Sinn meint und will Lebensgemeinschaft.

Das wahrhaft biblische Verständnis von „Evangelium“ weist uns darauf hin, daß wir nicht nur eine Botschaft hören, sondern daß im Medium der Botschaft, im Evangelium, die Gottesherrschaft hier und heute zu uns kommt, als Entscheidungsangebot vor uns steht.

Schließlich biblisches „Erinnern“ will mehr bewirken als nur ein psychisches, mnemotechnisches Gegenwärtigsetzen des Vergangenen; es will unmittelbare, heilsbedeutsame Gegenwart des Vergangenen im Zeichen des inspirierten Schriftwortes.

⁴⁸ Barsotti D., a. a. O. S. 52.

⁴⁹ Halbfas H., a. a. O. S. 126.

Das zu sehen, fordert die wissenschaftliche Sachgerechtigkeit, das zu ermöglichen, fordert der pädagogische Eros und die seelsorgerliche Verantwortlichkeit⁵⁰.

Daraus gewinnt dann der Bibelunterricht eine geradezu provozierende Aktualität und Intensität. Es ist nicht mehr eine fremde Geschichte und Begegnung, sondern es ist meine hier und heute sich vollziehende Begegnung mit dem lebendigen Gott, nur mir verdeutlicht in Bild und Gleichnis eines ehemaligen Geschehens. „Tua res agitur“, „deine eigene Geschichte vollzieht sich hier“, sagt Bultmann, und es darf an dieser Stelle bemerkt werden, daß gerade die positiven und fruchtbaren Gedankengänge seines Verständnisses der Schrift im Sinne einer existentialen Interpretation — sich mit dieser Sicht berühren: Der Text legt uns aus, sagt, was an uns geschieht! Schrift ist Existential gläubigen Lebens, ist Einübung in die Begegnung mit Christus im Glauben⁵¹.

Jetzt geschieht für uns der Anruf: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht!“ „Jetzt ist die Zeit der Gnade!“

Dahin zielt die Bibelkatechese als Glaubensexistential, daß ich weiß und realisiere:

Jetzt ist die Stunde am brennenden Dornbusch, am Sinai, auf Gideons Tenne, bei Samuels Berufung. Ich bin mit Elias in der Wüste und auf dem Horeb, ich stehe mit Amos, Isaias, Jeremias, Ezechiel und allen anderen Propheten in der Stunde meiner Berufung: Hier bin ich, sende mich!

Dabei wird deutlich — und es soll an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden, daß die rechte Einsicht in das Genus litterarum, vor allem das gleichnishafte Verständnis der meisten biblischen Berichte — auch sogenannten geschichtlichen — die existentielle Interpretation, die Einübung in die Glaubensbegegnung mit dem auserwählenden und sich mitteilenden Gott herausfordert und ihr zur Fruchtbarkeit verhilft.

Es wird weiter deutlich, daß entsprechend der menschlichen Verständnis-Reife, entsprechend Entwicklung und Erfahrung, entsprechend der augenblicklichen Problematik jene Berichtszeichen oder Begegnungsmedien gewählt werden dürfen und müssen, die der je gearteten Stunde des jeweiligen Menschen entsprechen. Deswegen wird gerade die schulische Katechese mehr Rücksicht auf den kindlichen Entwicklungsstand nehmen müssen. Denn es geht nicht mehr um einen lückenlosen geschichtlichen oder lehrhaft dogmatischen Aufweis, es geht um existentielle Interpretation des hier und heute Geschehenden, um Einübung meiner Gottbegegnung im Zeichen einer ehemaligen Gottbegegnung.

⁵⁰ Thome A., a.a.O. S. 160.

⁵¹ Vgl. Hasenhüttel G.: Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann, in: *Mysterium Salutis*, I. Bd., Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, S. 431, 434, 438—440.

Also immer ist es ein Existential meiner eigenen Stunde, sei es mit Zacharias im Tempel, mit den Hirten auf dem Felde, der Samariterin am Jakobsbrunnen, mit Johannes und Maria unter dem Kreuze, mit den Jüngern in der Begegnung mit dem Verklärten, mit der Gemeinde zu Jerusalem in der Stunde der Geistmitteilung!⁵²

Dahin müßte dann eine so gesehene Bibelkatechese zielen, daß es — wenn auch nur zögernd, stockend, noch unsicher, aber doch aufgeschlossen und geöffnet — zur Antwort käme:

„Rede, Herr, dein Kind hört!
Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“

⁵² Vgl. Esser W., Biblische Offenbarung für Kinder heute, Freiburg 1967, S. 28 f.

Gedanken zum Priesterlichen Dienst in der Theologie des heiligen Augustinus

(Antrittsvorlesung am 3. Mai 1967, 11 h, Theol. Fakultät Trier)

Von Professor Ekkart S a u s e r , Trier

Wenn in der ersten Vorlesung eines neuen Semesters an einen der Hauptvertreter der westlichen Vätertheologie, Aurelius Augustinus, die Frage nach dem Wesen priesterlichen Wirkens gerichtet wird, dann zeigt dies doch, wie sehr alle Arbeit in diesem neu angebrochenen Studienabschnitt für Lehrer und Studenten in seiner ganzen Vielfalt im Zeichen der Vorbereitung und der weiteren Entfaltung dieses priesterlichen Wirkens steht. — Es wird hier deutlich, wie unser aller Bemühen Dienst am Dienst in der Kirche des einzigen Hohenpriesters Jesus Christus ist.

Wenn weiter ein neu ernannter Professor an den Beginn seiner Lehrtätigkeit diese Frage setzt, dann möge dies als persönliches Bekenntnis dafür gewertet werden, wie sehr er seine Arbeit ebenfalls als Dienst an Menschen ansieht, die später auch aus diesem Dienst Kraft schöpfen können für ihren personalen Einsatz an den Gemeinden und mit den Gemeinden zusammen für die Bereitung des Wirkfeldes unseres Herrn und Erlösers.

Daß diese Frage unter dieser Blickrichtung von mir heute hier gestellt werden kann, liegt begründet in der liebenden Führung Christi. — Er hat durch meine Eltern, durch meine Lehrer, vor allem in Innsbruck, und durch die Hörer, mit denen ich durch sechs Jahre hindurch an der Theologischen Fakultät in Innsbruck zusammenarbeiten durfte, das Anliegen des Dienstes des Lehrers am zukünftigen Dienst an der Kirche klar vor die Augen treten lassen und es immer drängender gemacht, wobei Antworten nie restlos die Fragen verdrängten und auch hier das Wort Augustins seine Geltung behielt: „So also wollen wir suchen: als solche, die finden werden, und so wollen wie finden: als solche, die suchen werden¹.“

Durch die ehrenvolle Berufung an die Lehrkanzel für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie in der Theologischen Fakultät in Trier ist mir nun eine neue Möglichkeit geboten, durch eine lebendige Vertretung dieser Fachgebiete diesem Dienst an der Kirche in noch intensiverer Form zu obliegen und somit das weiterzuführen und persönlich weiter zu entfalten, was mein Vorgänger, Professor Stockmeier, in eindrucksvoller und nachhaltiger Form getan hat.

Dies aber kann nur der Fall sein, wenn die Einführung in das Leben der frühen Kirche zu einer ständigen Konfrontierung mit den Geschehnissen

¹ Augustinus, De trin. XII : PL 42, 961.

der Kirche der Gegenwart verhilft. Aus dieser ständig herzustellenden Gesamtschau können wertvolle Impulse kommen für die Erneuerung des kirchlichen Lebens in unseren Tagen. Was also, so könnte man sagen, in den Zeiten der Urkirche schon am Wachsen war, das erhält heute in manchem seine neue Aktualität. — Man erinnert sich bei dieser Feststellung der Worte Y. Congars: „Die geschichtlichen Werdegänge kennen Vorbereitungsstadien, Vorwegnahmen, Aufschübe in der Entwicklung und Reife — man kann wohl zu einem bestimmten Zeitpunkt die Geburt einer neuen Welt feststellen, aber diese Geburt erfolgt niemals spontan².“

So wäre also das Leben der Kirche in und unter uns in vielen Punkten ein Neuaufbrechen des Lebens der Urkirche und in der wissenschaftlichen Begegnung mit dem frühen Christentum erkennen wir gar nicht selten unser Jetzt, dem wir jetzt dienen müssen, damit das, was schon so lange sich entwickelt, immer mehr zur Reifung gelange.

Auch das Bild des Priesters hat seine Geschichte und seinen Reifungsprozeß. Dieser Reifungsprozeß hängt engstens mit dem Weg der Kirche selbst zusammen, so daß Besinnung auf den Dienst in der Kirche zugleich Besinnung auf das Wesen der Kirche ist. Umgekehrt bedeutet eine Neuorientierung in der Sicht der Kirche zugleich einen sehr wichtigen Anstoß zum neuen Durchdenken der Stellung des Priesters in den Gemeinden.

In der katholischen Schultheologie der letzten Jahrhunderte stand das Amt des Priesters sehr oft im Mittelpunkt verschiedenster Darstellungen. Das Lehramt der Kirche mit der Heraushebung der verschiedenen Organe dieses Lehramtes wurde in den dogmatischen Handbüchern ausführlichst behandelt und Magnus Löhner stellt treffend fest: „Im Zusammenhang mit der Sakramentenlehre fand das Sakrament der Weihe seine Darstellung. Neben den üblichen Fragen der systematischen Sakramententheologie des positiv-scholastischen Traktates (Einsetzung durch Christus, Materie und Form), wurde vor allem auf die genauere Abgrenzung der verschiedenen Weihestufen (Episkopat, Presbyterat, Diakonat, Niedere Weihen) geachtet. Eine wirklich umfassende Theologie des geistlichen Amtes wurde jedoch kaum versucht, und noch weniger gab es eine wirkliche Theologie der Gemeinde und eine tiefere theologische Sinndeutung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde³.“ Man blieb bei dieser Art der Überlegungen im Bereiche des Amtes stehen, das dadurch eine Art Eigenständigkeit innerhalb der Kirche erreichte, man blieb stehen und fand nicht den Weg zur Gemeinde, in die Gemeinde hinein. — Praktisch war natürlich das Hingeordnetsein des Amtsträgers auf das Gemeindeglied gegeben, aber in der Theorie waren diese beiden Größen: Amt

² Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart 1957, S. 674.

³ M. Roesle — O. Cullmann, *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Frankfurt a. M. 1959, S. 212.

und Gemeinde, allzusehr einander als aktiver und passiver Teil gegenübergestellt. Dieses mehr oder weniger ausschließliche Gegenüber verhinderte auf weite Strecken eine richtige theologische Selbsteinschätzung sowohl des Amtsträgers als auch der Gemeindeglieder. Im Gefolge dieser Betonung der Eigenständigkeit des Amtsträgertums stand dann wohl auch eine relative Eigenständigkeit des Priesterstandes, Christus, dem einen und einzigen Priester gegenüber, so daß es gleichsam von selbst zu der Aufstellung der Dreiheit: Christus, Priesterstand, Laien kam, wobei auf weite Strecken hin Christus, der Herrgott, im Bewußtsein von Amtsträgern und Gemeinden sein Mittleramt an die Priester abtrat, die nun zu Stellvertretern wurden, deren Hirten- und Lehrernamen nicht immer den Rückbezug auf Christus, den eigentlichen Hirten und Lehrer, erkennen ließen.

In der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzung geht man nun nicht so sehr vom Amt als eigenständiger Größe aus als wäre dies doch die Kirche im eigentlichen Sinne. Die Kirche als Ganzes ist nun Gegenstand des Interesses geworden. Sie ist in all ihren Gliedern sowohl aktiv als auch passiv, sowohl gebend als auch empfangend. Nicht so sehr einander gegenüberstehend sind jetzt Amtsträger und Gemeindeglieder, als vielmehr einander ergänzend und bereichernd. Der Priester ist in dieser ekklesiologischen Sicht wieder wirklich inmitten der Gemeinde, der er dient, von der er bedient wird und mit der er zusammen so Christus und seinem Kommen den Weg in die Welt bereitet. An die Stelle der Dreiheit: Christus, Priesterstand, Laien, tritt immer mehr die Zweiheit: Christus und das Volk Gottes, in dem, nach Berufung und Aufgaben verschieden, Amtsträger und Gemeindeglieder in totaler Abhängigkeit von Christus den Dienst an Christus und seinem Reiche leisten.

Hier nun wird deutlich, wie Gedanken der Urkirche wieder lebendig wurden und dies läßt uns zurückblicken in die Vergangenheit, um dadurch der Gegenwart wiederum zu dienen.

Die zentrale Aussage nun, die in der Frage des Verhältnisses von Amtsträger und Gemeinde Gegenwart und Urkirche von neuem und intensiver miteinander verbindet, ist die des Dienstes, der Diakonia an Christus und seiner Kirche. — Nicht die Frage: Was bin ich als Priester in der Kirche, sondern: Welchen Dienst habe ich als Priester an und mit der Gemeinde zu leisten, steht heute im Vordergrund — wie im frühen Christentum. Nicht so sehr die Beschreibung der Geschlossenheit eines Priesterstandes brennt uns heute am Herzen, sondern das Offensein für die Diakonia am anderen.

In der Urkirche zeigt sich dies bereits in den Aussagen des Neuen Testaments. — K. H. Schelkle hat bereits darauf verwiesen, daß „diakonia“ das einzige Wort für „Amt“ ist und fährt dann, anknüpfend

an diese Feststellung, fort: „Dem Neuen Testament scheint es unmöglich zu sein, im Griechischen als Bezeichnung eines Amtes sonst häufige Wörter (wie ἀρχή, τιμή, τέλος) für ein Amt in der Kirche zu gebrauchen. Das Neue Testament kennt diese Wörter, verwendet sie aber für den kirchlichen Gebrauch nicht... Schon dieser lexikographische Befund sagt eindringlich, daß Amt in der Kirche wesentlich Ordnung des Dienstes ist⁴.“ — Weiter ist hier, wie bei den christlichen Schriftstellern bis zum Ende des 2. Jahrhunderts, die Tatsache sehr bemerkenswert, daß die Amtsträger mit dem Namen der Aufgabe, des Dienstes bezeichnet werden, zu dessen Ausübung man sie sandte, wobei das griechische Wort ἐπίεως fehlte. Diese Bezeichnung findet sich zwar im Neuen Testament, sie wird aber nur für die jüdischen und heidnischen Priester, bzw. Christus oder das ganze gläubige Volk Gottes verwendet⁵. — Die Namen für die Amtsträger lauten also: Presbyter (Älteste, Räte), Episkopoi (Aufseher: Apg 20, 28, Phil 1, 1, Tim 3, 2, Tit 1, 7), Diakone (Phil 1, 1 i Tim 3, 8. 12). Es geht die Rede von einem προϊστάμενος (Vorsitzender oder Präsident, 1 Thess 5, 12, 1 Tim 5, 17, Rö 12, 7) und von den ἡγούμενοι (Oberhaupt, Vorsteher, Hebr 13, 7 und 17).

Im 1. Korintherbrief spricht Paulus von den οἰκονομοὶ μυστηρίων Θεοῦ, von den Verwaltern und Wirtschaftern der Geheimnisse Gottes (1 Co 4, 7 — Tit 1, 7). Schließlich sei noch verwiesen auf die Namen: Apostel, Evangelisten, Lehrer (Eph 4, 11), Hirten, Propheten und Wundertäter (1 Co 12, 28). — Es sind dies also, wie gesagt, Funktions- bzw. Dienstenamen, die an sich noch nichts aussagen über die priesterliche Würde, somit also den Amtsträger ganz unter dem Blickwinkel der Gemeinde sehen, die ihrerseits zusammen mit dem Amtsträger wiederum verschiedene Dienste zu leisten hat, was im Grunde nichts anderes ist als Dienst am Mittleramt Christi. Man könnte also von einem Dienen der ganzen Kirche sprechen, das verschiedene Formen aufweist und gerade hier, als Abschluß der neutestamentlichen Sicht, die Worte Hans Urs von Balthasars zitieren, der in seinem Werk „Sponsa Verbi“ schreibt: „Die ursprüngliche Bezeichnung für das, was nach Christus und in Beziehung auf ihn noch als ‚priesterlich‘ gelten kann, ist schlicht ‚Dienst‘, diakonia, ministerium. Dienst am Mittleramt Christi. Dieser Dienst fällt, sofern er einfach Dienst ist, univok unter den Oberbegriff des gesamten christlichen Dienstes, seine spezifische Differenz ist die spezielle Anweisung (und damit Beauftragung und Bevollmächtigung) durch den Herrn, ihm in seiner Gemeinde so zu dienen. Nun kann das Priestertum der antiken Kulturen freilich auch als eine Art ‚Dienst am Volk‘ aufgefaßt werden, aber es war eben dort, wo Christus nicht mitteilte, wesentlich mehr. Das Wesen der staatlichen

⁴ K. H. Schellke, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg ³1965, S. 37, Anm. 1.

⁵ G. Schrenk: THW III 257 ff., Y. Congar, Der Laie, Stuttgart ²1957, S. 201 f.

Funktion gab dem Funktionär zugleich eine natürliche und soziale Würde, ein Erhabensein über das vermittelte Volk, eine Nähe zu den Göttern, eine Kompetenz in allen Gott betreffenden Belangen. Man mache sich klar, daß alle diese Titel und Vorrangstellungen im Christentum primär auf Christus übergehen, und daß er allein aus seiner Vollmacht die Kirche zum Dienstwerk durchstrukturiert... Sofern nun der besondere Dienst der Priester einfach die Form des allgemeinen Dienstes besitzt, sie höchstens als allgemeine in besonders nachdrücklicher Weise auszuprägen hat, gibt es in der Kirche keine gesonderte priesterliche Haltung, kein eigenes priesterliches Ethos. Es gilt vielmehr für das Ethos dieser Diener nur mit der höchsten Eindringlichkeit, was Christus den Jüngern als das alle christliche Haltung kennzeichnende Gesetz übermittelt: Die Könige der Heidenvölker sind deren Beherrscher, ihre Machthaber lassen sich Wohltäter betiteln. Bei euch sei es nicht so, sondern der Größte unter euch benehme sich als der Geringste und der Führende als ein Dienender. Wer ist größer? Der am Tisch Liegende oder der ihn Bedienende? Doch wohl der am Tisch Liegende? Ich aber benehme mich unter euch wie der Dienende“ (Lk 22, 25—27)⁶.

Auf diesem Hintergrund kann nun nach Zentralaussagen des heiligen Augustinus über das Wesen priesterlichen Wirkens gefragt werden.

Entscheidend für seine Theologie vom priesterlichen Wirken ist die Eigenart seines Christusbildes.

Für Augustinus ist Christus der Mittler und damit der Priester schlechthin. — Im Anschluß an 1 Tim 2, 5 gibt es nach ihm überhaupt nur einen Priester, Jesus Christus, was wiederum in dessen einzigartiger Mittler-schaft begründet liegt. Er, Christus, allein ist wirklich die verbindende Mitte zwischen Gott und den Menschen, dadurch kann er zum wirklichen Opfer werden und darum ist nur er allein der Priester des Neuen Bundes. — Christus ist diese verbindende Mitte nicht „von Amts wegen“, sondern „von Natur“, nicht durch rituelle Salbung, sondern durch die Inkarnation, was der Kirchenvater in die Worte gekleidet hat: „Was heißt das: Mittler sein zwischen Gott und den Menschen? Nicht zwischen dem Vater und den Menschen, sondern zwischen Gott und den Menschen. Wer ist unter Gott zu verstehen? Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Wer ist mit den Menschen gemeint? Die Sünder, Gottlosen, Sterblichen. Zwischen jener Trinität und der menschlichen Schwäche und Ungerechtigkeit ist Mittler geworden der Mensch, der selber schwach, aber nicht ungerecht wurde, damit er auf Grund seiner Gerechtigkeit dich mit Gott, und auf Grund seiner Schwachheit sich mit dir verbinden könnte. Und so wurde das Wort Fleisch, das heißt: das Wort ist Mensch geworden, um als Mittler

⁶ Hans Urs v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, S. 397.

zwischen Gott und Mensch zu stehen⁷.“ — Augustinus bringt es daher sogar fertig, von jedem menschlichen Priestertum als eigentlicher Kraftquelle abzulenken und den Blick auf den eigentlichen *sacerdos* hinzulenken. Sein Vertrauen gilt nicht dem menschlichen Diener als gleichsam eigenständigem Priester, sondern Christus, der eigentlichen *origo, radix* und dem eigentlichen *caput*⁸. Wenn er dem priesterlichen Menschen vertraut, dann nur deshalb, weil dieser Diener des einzigen Priesters Christus ist und in ihm Christus wirkt, der treu ist. — So lassen sich seine Aussagen verstehen, wie etwa: „Daß man sich nach einem Priester sehne, der für alle fürspreche und für den niemand beten müsse, das wollte Gott, als er durch den Propheten das Volk ermahnen ließ. Mit Bezug auf einen solchen mahnte er und sprach: Wenn das Volk sündigt, wird der Priester für es beten. Wenn aber der Priester sündigt, wer wird für ihn beten? Deshalb, mein Volk, wähle einen solchen Priester, für den zu beten du nicht nötig hast, sondern auf dessen Gebet du dich selber sicher verlassen kannst. Das ist unser Herr Jesus Christus, der eine Priester, der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus⁹.“ — Besonders deutlich wird diesbezüglich Augustinus schließlich in seinen Schriften gegen die Donatisten. — Gegen Parmenian stellt er um 400 fest: „Die Schar der Diener versieht das ministerium. Nicht auf die Diener, sondern auf den Hirten sind die Gnaden zurückzuführen. Ihr aber, die ihr doch Diener seid, maßt euch schamloserweise die Herrschaft über das ganze Gastmahl an, obwohl doch der heilige Paulus sich und die übrigen in Demut Diener nennt, damit niemand meine, er müsse seine Hoffnung allein auf die Apostel oder Bischöfe setzen. Allen Dienern obliegt das *ministerium*, nicht das *dominium*¹⁰.“ — An Deutlichkeit lassen nichts zu wünschen übrig seine Worte gegen den Donatisten Petilian, um 401/402 verfaßt: „Ich glaube nicht an das ministerium, durch das ich getauft bin, sondern an denjenigen, der den Ungerechten rechtfertigt, damit mir mein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde¹¹.“

Auf Grund dieser Christussicht kann man für Augustinus und seine Stellung zur Frage priesterlichen Wirkens zunächst grundsätzlich festhalten: Christus hat in Inkarnation und Tod das Priestertum im alttestamentlich-heidnischen Sinn abgeschafft, er hat das Faktum der Priesterkaste beseitigt und das Priestertum „von Natur aus“ begründet, das in seiner Fülle nur Ihm zukommen kann. In dem Augenblick aber, da Priestertum bei Christus nicht bloße Übernahme einer äußeren Funktion be-

⁷ Augustinus, En. 2 in Ps. 29, 1 : PL 36, 216 f.

⁸ Augustinus, C. litt. Pet. 1, 7, 8 : CSEL 52, 8.

⁹ Augustinus, En. in Ps. 36, s. 2, 20 : PL 36, 378.

¹⁰ Augustinus, C. Parm. Don. 5, 6 : CSEL 26, 133.

¹¹ Augustinus, C. litt. Pet. 1, 7, 8 : CSEL 52, 8.

deutet, sondern mit seiner Wesenskonstitution gegeben ist, kann auch sein Opfer nicht anders denn personal sein, ist sein Opfer an den Vater er selbst und darum ist mit Christus jeder bloß äußere Kult abgeschafft. Es gibt daher nur ein Opfer, das Christus in seiner personalen Hingabe ist und damit ist weiters auch jedes andere Opfer als Zugang zum Vater und als Eintritt ins Allerheiligste beseitigt. Was also der Mensch auf Grund dieser Christussicht nach Augustinus tun muß und kann, ist, jeden Versuch, im Neuen Bund ein eigentliches, neben Christus stehendes, selbständiges Priestertum aufzurichten zu wollen, als hoffnungslos zu unterlassen, da ein solches Unterfangen durch Christus bereits unwiderrufbar überholt ist. Es bleibt diesem Menschen also nichts anderes übrig, als sich ganz und personal in den Dienst des einzigen Priesters und Opfers Christus hineinzustellen, von dem es bei Paulus heißt: „Alles aber kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich selbst versöhnte und uns den Dienst der Versöhnung verliehen hat. Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete und in uns das Wort der Versöhnung legte. So sind wir nun Gesandte für Christus, indem Gott durch uns ermahnt: wir bitten für Christus: lasset euch versöhnen mit Gott“ (2 Co 5, 18—20). — Man könnte diese grundsätzliche Feststellung an Augustins Lehre auch mit den Worten Hans Urs von Balthasars umschreiben: „Die Würde (sc. des Priesters) liegt darin, daß Christus im Priester solche Durchsichtigkeit schafft, daß dieser als reiner Diener den über ihm stehenden Herrn durchsichtig werden lassen kann. Je mehr er deshalb dient, um so besser gelingt die Durchsicht. Je mehr er sich selber Würdetitel beilegt, desto undurchsichtiger wird er. Die meisten dieser Titel widersprechen einem ausdrücklichen Verbot des Herrn. ‚Vater‘, ‚Pater‘, ‚Abbas‘, ‚Papa‘, ‚Abbé‘ steht gegen Mt 23, 9 — ‚Meister‘, ‚Magister‘ gegen Mt 23, 8 — ‚Doctor‘ (im kirchlichen Sinn) gegen Mt 23, 10 — ‚Herr‘ (Dominus), ‚Mein Herr‘ (Mon-Signore) gegen Lk 22, 25 — ‚Gnädiger Herr‘ (ἐυεργέτης) ebenfalls gegen Lk 22, 25 — ‚Exzellenz‘ und ‚Eminenz‘ gegen die Anweisung Mt 20, 26—27. 23, 11. Mk 9, 35. 10, 43—44. Lk 22, 25. Jo 13, 13—17¹².“

Es ist nun sehr aufschlußreich zu sehen, wie diese augustinische Grundkonzeption von Christus als dem Priester und dem menschlichen Diener an diesem Priestertum des Herrn sich in der Theologie Augustins im besonderen ausgewirkt hat.

An erster Stelle ist dabei die Namensbezeichnung für den menschlichen Diener zu erwähnen.

Damasus Zähringer hat in seinem Werk „Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus“ (Paderborn 1931), bereits darauf

¹² H. Urs v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, S. 411.

hingewiesen, daß das Wort *sacerdos* von Augustinus für den Amtsträger sehr selten, etwa im Falle eines Bischofs gebraucht wird^{12a}. Es hat direkt den Anschein, als würde Augustinus dem Wort *sacerdos* in „unverkennbarer Zurückhaltung“¹³ ausweichen, während er dasselbe Wort ohne jedes Bedenken dem heidnischen Priester zuerkennt. Schließlich weist der Kirchenvater auch darauf hin, daß in Kreisen des Donatismus die Bezeichnung *sacerdos* eine geläufige sei. — Da aber, so meint Augustinus, mit dem einzigen *sacerdotium* Christi jedes andere, selbständige *sacerdotium* überholt sei, könne man die Menschen, die mit diesem einen *sacerdotium* in Verbindung stehen, eben nur als Diener am Priestertum des Herrn bezeichnen. Daher gebühren diesen nicht die eigentlichen Standesbezeichnungen eines Priesters, sondern die Funktionsnamen eines ministers oder presbyters, durch und in deren Funktionen der Christus *sacerdos* wirkt. — Das Wort: „Der Diener maße sich nicht mehr an, als was sich für den Diener gehört. *Alius est donator, alius ministrator*“¹⁴ gilt daher auch für den Namen des Amtsträgers. — Aber nicht nur *donator* und *ministrator*, Geber und Diener, wird als Begriffspaar gewählt, um ja jede Verwechslung Christi mit seinem menschlichen Diener zu vermeiden. Wir finden auch die Bezeichnungen: *Possessor-Minister*: Besitzer-Diener, *pater familias-servus*: Hausherr-Knecht, *iudex-praeco*: Richter-Herold, *sponsus-amicus sponsi*: Bräutigam-Brautführer, Quelle-Kanal, wobei zu diesem letzten Begriffspaar Augustinus bemerkt: „Wer aber ein stolzer Diener ist, wird zum Teufel gerechnet, allein die Gabe Christi wird nicht befleckt, sie fließt durch ihn rein, geht durch ihn hindurch und kommt klar zum fruchtbaren Erdreich. Angenommen auch, daß er selbst steinern sei und aus dem Wasser keine Frucht hervorbringen könne, das Wasser geht auch durch einen steinernen Kanal, das Wasser gelangt zu den Beeten; im steinernen Kanal erzeugt es nichts, bringt aber doch den Gärten gar viele Frucht. Denn die geistige Kraft des Sakramentes ist wie ein Licht; sie wird von den zu Erleuchtenden rein aufgenommen und, wenn sie durch Unreine geht, nicht befleckt. Die Diener sollen freilich gerecht sein und nicht ihre Ehre suchen, sondern die Ehre desjenigen, dessen Diener sie sind“¹⁵.

Zweitens werden von Augustinus Priester und Christus durch das Begriffspaar *ministerium* und *potestas* gegenübergestellt.

Während *potestas* eine Gewalt ist, die ihr Inhaber aus eigenem Vermögen ausübt, ist das *ministerium* eine Verwaltung aus fremdem Auftrag, aus übertragener Gewalt. — Auf Christus und den menschlichen

^{12a} D. Zähringer, Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1931, S. 116—119.

¹³ A. a. O. S. 115.

¹⁴ Augustinus, Sermo 266, 3 : PL 38, 1226.

¹⁵ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 5, 15 : PL 35, 1422.

Diener bezogen bedeutet das: Christus ist das eigentliche Ich in der Gnadenspendung der Kirche, er ist Quelle und Ursprung des göttlichen Lebens, er ist der eigentliche Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und zu dem alles zurückgeführt werden muß, nur er kann wirklich sagen: Ich gebe, so wie er einst zur Samariterin am Jakobsbrunnen gesprochen hat: „Das Wasser, das ich gebe“ (Jo 4, 13), während der Diener nur bekennen darf: Er, Christus, gibt durch mich. — Diese Erkenntnis faßt der Kirchenvater zunächst in die mehr allgemeine Aussage, wie: „Ob er (Christus) nun auf Erden gegenwärtig ist oder ob er im Himmel weilt, diese Macht übt er aus¹⁶.“

Konkret wird Augustinus dann, wenn es um die Frage des eigentlichen Spenders der Taufe geht. Bei der durch Johannes den Täufer gespendeten Taufe handelt es sich um einen Akt, der von Johannes im eigentlichen Sinne selbst vollzogen wurde. — Bei der durch Christus eingesetzten Taufe spielt der einzelne Spender, sei es Petrus, Paulus oder Judas, gar keine Rolle. Es bleibt immer die Taufe Christi und die Kraft dieser Taufe setzt sich auch gegen einen schlechten Spender durch. Im Vergleich zur Taufe des Johannes mag wohl in vielen Fällen der Spender weit weniger würdig sein als es der Täufer war — was aber die Taufe selbst anlangt, ist die Christi auf jeden Fall höher, weil in ihr auf jeden Fall Christus als Quelle des Heils wirkt. — So konnte es zu jener vielsagenden Stelle in der Erklärung des Johannesevangeliums kommen, wo Augustinus dem menschlichen Diener Christi ins Gesicht sagt: „Die Taufe Christi spendest du, daher wird nach dir nicht getauft. Nach Johannes wurde deshalb getauft, weil er nicht die Taufe Christi spendete, sondern die seinige, da er sie so empfangen hatte, daß sie die einzige war. Du bist also nicht besser als Johannes, aber die Taufe, welche durch dich gespendet wurde, ist besser als die des Johannes. Denn jene ist die Taufe Christi, diese die Taufe des Johannes. Auch die von Paulus und die von Petrus gegeben wurde, ist die Taufe Christi, und wenn sie von Judas gegeben wurde, war sie die Taufe Christi. Es gab sie Judas, und es wurde nach Judas nicht getauft. Es gab sie Johannes, und es wurde nach Johannes getauft. Denn wenn sie von Judas gegeben wurde, war es die Taufe Christi, wurde sie aber von Johannes gegeben, so war es die Taufe des Johannes. Wir ziehen nicht den Johannes dem Judas, sondern die Taufe Christi, auch wenn sie durch die Hände des Judas gegeben wird, der Taufe des Johannes, auch wenn sie durch die Hände des Johannes gegeben wird, mit Recht vor. Heißt es ja vom Herrn, ehe er litt, daß er mehrere taufte als Johannes, worauf noch beigefügt wird: ‚Obwohl er nicht selbst taufte, sondern seine Jünger‘ (Jo 4, 1 f.). Er und er nicht: er der Macht nach, jene durch den Dienst. Die Beihilfe leisteten jene, die Macht zu taufen blieb bei Christus.

¹⁶ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 5, 9 : PL 35, 1419.

Also taufte seine Jünger und damals war Judas noch unter seinen Jüngern. Die nun aber Judas taufte, wurden nicht wieder getauft, und die Johannes taufte, wurden wieder getauft? Allerdings wieder, aber nicht durch nochmalige Erteilung der Taufe. Denn die Johannes taufte, taufte Johannes, die aber Judas taufte, taufte Christus. Die ein Trunkenbold taufte, die ein Mörder taufte, die ein Ehebrecher taufte, taufte, wenn es die Taufe Christi war, Christus selbst. Ich fürchte nicht den Ehebrecher, nicht den Trunkenbold, nicht den Mörder, weil ich auf die Taube schaue, durch die mir gesagt wird: „Dieser ist es, welcher tauft“¹⁷. — Die Folge dieses Gedankens vom allein mächtigen Christus ist nach Augustinus eine absolut sichere Gewähr für die Einheit der Kirche. Durch die „Mächtigkeit“ vieler Priester würde die Gemeinde in verschiedene Zugehörigkeitsbereiche zerfallen. Gäbe es in diesem Sinne verschiedene Taufen, dann würde das alleinige Eigentumsrecht Christi auf den Getauften auf die verschiedenen Spender dieses Sakramentes übergehen und die Täuflinge könnten so mit gutem Recht sagen: ich gehöre zu Petrus, zu Paulus oder zu Apollo. — Weil aber er, Christus, der eigentliche Mächtige ist und bleibt, darum gibt es nur eine Zugehörigkeit und nur einer hat das Eigentumsrecht. Die Vielfalt des zerstreuten Zugehörigkeitsverhältnisses wird durch die eine *potestas* überwunden. Die Einheit der Kirche ist so auch begründet in dem Einen Wirkmächtigen und in der daraus folgenden Zugehörigkeit zu ihm. In augustinischen Termini ausgedrückt, würde dies lauten: „Auf dieser Macht nämlich, welche Christus für sich allein behielt und auf keinen Diener übergehen ließ, obwohl er sich würdigte, die Taufe durch seine Diener vornehmen zu lassen, auf dieser Macht beruht die Einheit der Kirche . . . , denn wenn, wie ich schon sagte, meine Brüder, die Macht vom Herrn auf den Diener übertragen würde, dann gäbe es so viele (verschiedene) Taufen, als es Diener gäbe, und um die Einheit der Taufe wäre es geschehen“¹⁸.

Weiteres erscheint in dieser Konzeption von der alleinigen *potestas* des Herrn der Blick vom Diener auf Christus gelenkt. Damit kann jede Unsicherheit weichen, die ihren Grund hat in der menschlichen Unzulänglichkeit des Amtsträgers. Zugleich erstarkt die Hoffnung, die deshalb so unerschütterlich ist, weil sie allein auf den Herrn vertraut, der auf jeden Fall wirkt. — Das eine Mal bekräftigt dies Augustinus mit den Worten: „Mögen die Menschen wie immer beschaffen sein — ich habe die Taufe von Christus empfangen, ich bin von Christus getauft worden . . . von Christus bin ich getauft, ich weiß es“¹⁹. Ein anderes Mal unterstreicht er die Forderung der einzig berechtigten Hoffnung auf den Herrn mit der

¹⁷ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 5, 18 : PL 35, 1423/24.

¹⁸ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 6, 6 : PL 35, 1428.

¹⁹ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 5, 13 : PL 35, 1421.

Feststellung: „Es konnte der Herr Jesus Christus, wenn er gewollt hätte, irgendeinem seiner Diener die Macht verleihen, seine Taufe gleichsam an seiner Statt zu spenden, indem er die Gewalt zu taufen von sich weg-gab und irgendeinem Diener übertrug und der auf den Diener übertrage-nen Taufe dieselbe Kraft gab, welche die vom Herrn gespendete Taufe hätte. Das wollte er deshalb nicht, damit die Hoffnung der Getauften auf dem ruhte, von dem sie wußten, daß er sie getauft. Er wollte also nicht, daß der Diener seine Hoffnung auf den Diener setze. Und darum rief der Apostel, als er Menschen sah, die ihre Hoffnung auf ihn setzen wollten: ‚Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr im Namen des Paulus getauft worden?‘ Es taufte also Paulus als Diener, nicht als Machthaber — es taufte aber der Herr als Machthaber²⁰.“ — Alle Hoffnungslosigkeit der Gemeinde an ihren Priestern erscheint damit an der Wurzel geheilt und zugleich ist das Handwerk gelegt jedem allzu übertriebenen Unter-scheiden zwischen guten, weniger guten und besseren Dienern, was ja wiederum die Gemeindemitglieder spaltet. Einer ist der schlechthin Gute, der durch seine sehr verschiedenen Diener das gleiche Gut des wahren Lebens allen zukommen läßt²¹.

Das Begriffspaar vom äußeren und inneren Dienst ist schließlich für Augustinus eine weitere und besonders für die Wortverkündigung wich-tige Möglichkeit, das Verhältnis von Christus und menschlichem Diener zu umschreiben.

Der menschliche Diener hat das äußere, körperlich sichtbare Zeichen zu setzen, während Christus die innere, geistige, unsichtbare Gabe schenkt. — Die Schriftstelle, auf die sich dabei unser Kirchenvater immer wieder bezieht — man könnte sie sogar ein Lieblingszitat Augustins nennen, das wie ein roter Faden durch sein ganzes Schrifttum geht²², ist dem 1. Ko-rintherbrief 3, 6 f. entnommen: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. So ist nun weder der da pflanzt noch der da begießt etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt.“ Von daher ist es dann auch erklärlich, warum unser Kirchenvater als sehr anschauliches Sinnbild für dieses Zueinander von Außen und Innen das Wachstum und die Gärtnerarbeit gewählt hat. Wie die äußere Gärtnerarbeit geleistet werden muß, damit es zum Wachstum kommen kann, aber das Wachstum das eigentlich Entscheidende ist, so wirken menschlicher Diener als Gärt-ner und Christus als der Geber des Wachstums zusammen. So ist auch die klassisch kurze Formulierung an die Gläubigen zu verstehen: „Von

²⁰ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 5, 7 : PL 35, 1417.

²¹ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 6, 8 : PL 35, 1428/29.

²² U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965, S. 175. — A. D. R. Polman, De theologie van Augustinus, I: Het Woord Gods bij Augustinus, Kampen 1950, S. 154.

außen empfängt ihr den, der pflanzt und der begießt, im Innern aber den Geber des Wachstums²³.“ Besonders bedeutsam wird dieses Verhältnis von *extrinsecus* und *intrinsecus* in seiner Beziehung zu Christus und menschlichem Diener dort, wo Augustinus das Geheimnis vom ankommenden Wort in der Verkündigung behandelt. — Bereits in der Frage des Verstehens der Heiligen Schrift weist der Kirchenvater sehr eindringlich darauf hin, daß nicht das geschriebene Wort an sich schon das Verstehen bewirke. Vielmehr ist es der lehrende Logos, der denen, die es fassen können, den geistigen Sinn der Schrift innen offenbart. Offenbarung wird so im augustinischen Sinn „nicht die Offenbarung in der Zeit, sondern das von Gott direkt bewirkte innere Verstehen der körperlich-geschichtlichen Zeichen²⁴“, also des in der Schrift geschriebenen Wortes. Das gleiche läßt sich nun auch beim Hören und Verstehen der Wortverkündigung feststellen. — Das Hören des lebenspendenden Wortes wird durch die äußerliche Tätigkeit des Verkünders ermöglicht, das Verstehen hingegen ist von Christus bewirkt, der der „innere Lehrer“, der „*magister interior*“ ist. Sicher spielt bei dieser Betonung Christi als des eigentlichen Lehrers die Erkenntnisphilosophie des Kirchenvaters eine wichtige Rolle. Nach ihr ist nur in Verbindung mit der ewigen Wahrheit eine Einsicht und ein Wissen möglich. Da nun Christus die ewige Wahrheit ist, kann nur er der einzige und wahre Lehrer sein. — Es wäre jedoch zuwenig, würde man diesen Gedanken von Christus als der dem Menschen zuinnerst innewohnenden Wahrheit, die eigentlich lehrt und daher erleuchtet, nur als Ergebnis seiner Erkenntnistheorie werten. Es ist sehr wohl festzuhalten, daß Augustinus seine Auffassung über den *magister interior* und *exterior* auch aus der Heiligen Schrift und dem Gedankengut der östlichen Väter übernommen hat. Wichtig ist hier vor allem, neben der vorhin zitierten Stelle aus 1 Co 3, 6—7, das Zitat aus dem Johannesprolog (1, 9): „Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.“ — Man kann also auch heute, wo die erkenntnistheoretische Konzeption des hl. Augustinus nicht mehr ungeteilt übernommen wird, daran festhalten und glauben, daß Christus die Menschen innerlich lehrt und daß daher der menschliche Diener nur Hilfsdienste zu leisten hat dem eigentlichen Lehrer Christus. Es steckt daher neben allen philosophischen Voraussetzungen auch im Begriffspaar von äußerem und innerem Dienst wirkliche Theologie über das Verhältnis von Priester und Christus. Man könnte direkt von einem „schöpferischen Charakter des inneren Offenbarens Gottes“ anläßlich der menschlichen Wortverkündigung sprechen²⁵, wobei der menschliche Diener sich seiner Armseligkeit und Machtlosigkeit noch deutlicher bewußt wird.

²³ Augustinus, Sermo 340, 1 : PL 38, 1484.

²⁴ U. Duchrow, a. a. O. S. 157.

²⁵ A. a. O. S. 175.

Sehr sprechende Stellen dazu finden sich in Augustins Johanneskommentar. — So heißt es in der Erklärung zu Jo 6, 45: „Alle Menschen jenes Reiches werden von Gott belehrt sein, nicht von Menschen werden sie hören. Und wenn sie von Menschen etwas hören, so wird doch das, was sie verstehen, innerlich gegeben, innerlich beleuchtet, innerlich geoffenbart. Was tun die Menschen, die äußerlich lehren? Was tue ich jetzt, da ich rede? Ein Geräusch von Worten bringe ich an eure Ohren. Wenn es also der nicht offenbart, welcher drinnen ist, was ich sage? Was rede ich? Äußerlich wirkt der Pfleger des Baumes, innerlich ist der Schöpfer²⁶.“ — Die schönste Aussage jedoch zu dieser Wahrheit hat der Kirchenvater in seinem 40. Vortrag zum Johannesevangelium gemacht. Er sagt: „Ihr aber, wenn ihr es verstanden habt, wodurch habt ihr es verstanden? Der Schall, der von mir ausging, traf euer Ohr. — Habe ich etwa auch im Geiste ein Licht angezündet? Ohne Zweifel, wenn das wahr ist, was ich gesagt habe, und ihr diese Wahrheit nicht bloß gehört, sondern auch verstanden habt. Zwei Dinge sind dort geschehen, unterscheidet sie, das Hören und das Verständnis. Das Hören ist durch mich gewirkt worden, durch wen das Verständnis? Ich habe zum Ohr gesprochen, daß ihr es höret. Wer hat zu eurem Herzen gesprochen, daß ihr es verstehtet? Ohne Zweifel hat jemand auch zu eurem Geiste gesprochen, damit nicht bloß jenes Wortgeräusch euer Ohr treffe, sondern auch in euren Geist etwas von der Wahrheit gelange. Es hat einer auch zu eurem Geist gesprochen, aber ihr seht ihn nicht. Wenn ihr es verstanden habt, Brüder, so ist auch zu eurem Geiste etwas gesprochen worden. Eine Gabe Gottes ist das Verständnis. Wer hat dies in eurem Geiste gesprochen, wenn ihr es verstanden habt? Der, zu welchen der Psalmist sagt: ‚Gib mir Verständnis, damit ich Deine Gebote lehre‘ (Ps 118, 73). Z. B. hat der Bischof gesprochen. — Was hat er gesprochen? sagt einer. — Du teilst ihm mit, was er gesprochen hat, und fügst bei: Er hat wahr geredet. Dann sagt der andere, der es nicht verstanden hat: Was hat er gesagt, oder was ist das, was du lobst? — Beide haben mich gehört, zu beiden habe ich gesprochen, aber zu einem von ihnen hat Gott gesprochen²⁷.“ Der Herr ist, so könnte man aus diesen beiden Texten folgern, der in Verborgenheit Gegenwärtige. Der menschliche Diener kann von ihm künden, aber er kann ihn nicht sichtbar werden lassen vor dem geistigen Auge dessen, der das Wort aufnimmt. Christus läßt sich in der Verkündigung nicht „begreifen“, es sei denn, daß er selbst die sichtbaren Zeichen, mit denen er vor Augen geführt werden soll, selbst durchsichtig macht und so aus seiner Verborgenheit heraustritt. — Aber dies ist ja nach Augustin nicht nur jetzt so, da die gleichsam fleischliche Hülle der verkündigenden Worte sich verhüllend um die Gestalt des Herrn legt. — Auch damals,

²⁶ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 26, 7 : PL 35, 1609/10.

²⁷ Augustinus, In Jo Ev. Tr. 40, 5 : PL 35, 1688/89.

als er auf Erden sichtbar weilte, war er für die Augen seiner Jünger und des Volkes vielfach unsichtbar und für deren Ohren im eigentlichen Sinne nicht zu hören. Er war auch damals, als er vor den Menschen stand, unsichtbar und unhörbar, der verborgene Gott, und kein Apostel konnte diese Verborgeneheit beseitigen, es sei denn, daß Christus selbst die Augen und Ohren derer auftrat, die ihn sahen und doch nicht sahen, hörten und doch nicht verstanden.

Was bisher über das Verhältnis von Christus-Priestern gesagt wurde, zeigt eindeutig die Vorrangstellung des Herrn. Er ist die eigentliche Gnadenquelle, der eigentlich Handelnde, der, der in der äußeren Wirksamkeit des Menschen innerlich tätig ist.

Auf diese Weise ergibt sich nach augustinischer Sicht eine wesentliche Unterscheidung zwischen dem Lebensspender und dem, der ihm dient.

Andererseits ist aber Christus der Herr als Ursprung jeden Lebens auch zugleich *minister* und *servus*, Diener und Knecht. Er ist es, der als erster Diener an diesem seinem göttlichen Leben gewirkt hat und weiter wirkt. Nur auf Grund dieser Tatsache kann der menschliche Diener sein *ministerium* ausüben, um dadurch Christus als dem ersten und eigentlichsten Diener in seinem Dienst zu dienen. — So wird sichtbar, daß bei aller Unterscheidung auf der Basis der Dienstgesinnung ein sehr inniges Band besteht zwischen *Donator* und *minister*. — Der Amtsträger ist nicht nur deshalb *servus* und *minister*, weil Christus der *Dominus*, *possessor* und *pater familias* ist. Er ist deshalb *servus* und *minister*, weil auch Christus *servus* und *minister* ist im Reichtum seines eigenen göttlichen Lebens. Weil Christus das Eigentum des göttlichen Lebens nicht bei sich behalten wollte, sondern uns davon mitteilte und durch die Zeiten weiter mitteilen will, weil er Knecht wurde und in aller Verklärung unser Knecht bleibt, ist es dem Menschen möglich geworden, an diesem Sein teilzunehmen, Mitknecht zu werden mit dem eigentlichen Herrn und Knecht Jesus Christus.

In dieser Mitknechtfunktion ist dann auch der Auftrag Christi an den Amtsträger gestellt, der Gemeinde vorzustehen. — Gewiß wird dadurch der eigentliche Vorsteher der Gemeinden, Christus, der Herr, nicht im eigentlich stellvertretenden Sinn ersetzt, es kann niemand letztlich an die Vorsteherstelle Jesu treten. — Das Vorsteheramt des menschlichen Dieners ist vielmehr Dienst an dem der Gemeinde dienenden Vorsteheramt des Erlösers. — Aber die Gesinnung ist wiederum die Gleiche — bei dem, der das Vorsteheramt hat und sein eigen nennen darf und bei dem, der diesem dient. Wie der Herr seiner Gemeinde vorsteht dadurch, daß er ihr dient, so ist der Priester dann erst in der Vorsteherfunktion, wenn er diesen, wie Christus, dienend vorsteht. — Charakteristisch für diese Sicht ist der Ausdruck des *prodesse* im *praeesse*, wie er zu den klassischen Topoi der kirchlichen Literatur gehört, von Augustinus aber besonders entfaltet worden

ist²⁸. — Mit einer nicht zu übersehenden Eindringlichkeit verbindet Augustinus alle Funktionen des Amtsträgers mit der Kirche, ja das Amtsträgertum ist entweder da für das Volk Gottes oder es ist überhaupt nicht — jede eigenständige, in sich mehr oder weniger abgeschlossene Existenz des Amtsträgers ist sinnlos, wie auch Christus seit Inkarnation und Heilstod als eine ohne die Kirche gedachte Größe undenkbar ist. — So sind seine Formulierungen zu verstehen, wie: „Welche Existenzberechtigung haben wir denn, wenn ihr verloren geht? ... etwas anderes ist es, was wir für uns selbst sind. Kleriker und Bischöfe sind wir jedoch nur für euch²⁹.“ — Gegen den Donatisten Cresconius wird der Kirchenvater noch deutlicher: „Wir sind doch nicht Bischöfe für uns, sondern für die, denen wir Wort und Sakrament des Herrn dienend darbieten. ... wir sind nicht für uns, sondern für die anderen da³⁰.“

Die Tatsache des „Für die anderen Da-Seins“, die in der Mitknechtfunktion und im Vorsteheramt begründet ist, wird aber für Augustinus zum Anlaß großer Bedrängnis. — Lieber möchte er hören, als in der Ausübung seines Predigeramtes reden; er steht nicht an, zu behaupten, der Hörer des Wortes stehe auf sichererem Boden als der Prediger³¹; er beruft sich dabei auf die Worte des Jakobusbriefes 1, 19: „Es sei aber einer schnell zum Hören, langsam zum Reden³²“ und formuliert eindeutig: „Um die Stimme besser hörbar zu machen, stehen wir etwas höher, aber noch weiter oben werden wir gerichtet, und ihr seid es, die uns richten. Lehren ist gefährlich, Schüler sein sicher. Der Hörer des Wortes steht sicherer als der Sprecher³³.“ Ihm erscheint das geistliche Amt „mehr Last als Würde“³⁴; er preist die glücklicher, die Gottes Wort vernehmen als jene, die es künden³⁵; er schämt sich, daß er früher über die menschlichen Diener so leichtfertig geurteilt habe und bekennt, kaum Priester geworden, in einem Brief aus dem Jahre 391 seinem greisen Bischof Valerius: „Doch Gott hat offenbar diese Strafe über mich verhängen wollen (sc. der raschen Übertragung des priesterlichen Dienstes), weil ich, ohne von der Sache etwas zu verstehen, die Fehler vieler Schiffslenker zu tadeln wagte, gleich, als wäre ich ihr Lehrmeister und sogar besser als sie. Selbst aber

²⁸ Y. Congar, Einige überlieferte Ausdrücke des christlichen Dienstes, in: Y. Congar, Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, S. 111 f.

²⁹ Augustinus, *Sermones post Maurinos*, ed. G. Morin, Roma 1930 : Denis 17, 8, p. 88.

³⁰ Augustinus, *Contra Cresconium* 11, 13 : PL 43, 474.

³¹ Augustinus, *Sermo* 179, 7, 7 : PL 38, 970.

³² Vor allem im *Sermo* 179 — vgl. dazu: J. Ratzinger, Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus, in: J. Daniélou-H. Vorgrimler, *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, S. 158 f.

³³ Augustinus, *Sermo* 23, 1, 1 : PL 38, 155.

³⁴ Augustinus, *Sermo* 355, 2 : PL 39, 1569.

³⁵ Augustinus, *En. i. Ps.* 50, 13 : PL 36, 594.

nun mitten in dieses Amt hineingestellt, merkte ich nach und nach, wie frevelhaft mein Tadel gewesen, obschon ich auch schon früher dieses Amt für ein höchst gefährvolles gehalten habe . . . aber ich habe viel, sehr viel mehr als ich angenommen, erfahren. Nicht als ob ich neue Wogen und Stürme entdeckt hätte, von denen ich früher nichts gewußt, nichts gehört, nichts gelesen und nichts geahnt hätte. Aber meine Energie und meine Kräfte, diese Stürme zu vermeiden oder zu ertragen, hatte ich überschätzt, als ich ihnen auch nur einige Bedeutung beilegte. Der Herr aber hat meiner gespottet und wollte mich durch eigene Erfahrung mich selbst kennenlernen lassen³⁶.“

Sicher findet Augustinus Trost in der Gottesliebe und im Vertrauen auf die Gnade des Herrn. Er erinnert sich sehr wohl an die Szene am See Tiberias, da der Herr den Petrus dreimal um seine Liebe fragte und ihm dann erst die oberste Hirtengewalt übertrug. Er bemerkte zu diesem Aufeinander von Fragen nach Liebe und Auferlegung der Mühe: „Gefragt wurde nach Liebe, und auferlegt Mühe — denn wo die größere Liebe, da die geringere Mühe³⁷.“ — Christus erscheint ihm selbst als der an der Bürde des Dienstes Mittragende und als Begründung für diese sichere Annahme führt er an: „Er (Christus) hätte ja die Bürde nicht leicht genannt, wenn er sie nicht selbst mit dem Tragenden trüge³⁸.“ — Zu all dem kommt unserem Kirchenvater aber vor allem auch der Trost von der Gemeinde her, der er dienen darf. — Es bleibt zwar bestehen, daß die Gemeinde, wie vorher gesagt, auch Anlaß zur Bedrängnis werden kann, wenn er ihr als Mitknecht Jesu Christi in seinem Vorsteheramt gegenübersteht, er sieht gleichsam die verschiedenen Fehlformen des Dienstes der Leitung — zugleich aber ist er ihr innigst verbunden und zwar als Gemeindemitglied, das er ja nicht aufgehört hat zu sein, und dies ist eben auch Grund für seinen Trost. — Sehr aufschlußreich sind daher seine Worte im Sermo 340, 1: „Zwar flößt es mir Schrecken ein, wo ich daran denke, daß ich für euch da bin — zugleich aber wird mir Trost, wenn mir vor Augen steht, daß ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ³⁹.“ Die Polarität des „*Propter vos vivere*“ und des „*Vobiscum vivere*“ bleibt zwar jetzt noch bestehen, aber das Endziel wird sein — und danach geht des Augustinus Wunsch — „daß wir bei Christus mit euch ohne Ende leben“⁴⁰. — Augustinus flüchtet sich nicht gleichsam als Amtsträger aus dem „*propter*“ in das „*cum*“, um auf diese Weise das Los des mit der Ge-

³⁶ Augustinus, CSEL 34, 1 : 50 f.

³⁷ Augustinus, Sermo 340, 1 : PL 38, 1483. — Vgl. dazu: A. Zumkeller, Das Charakterbild des Seelsorgers beim Heiligen Kirchenvater Augustinus, in: *Anima* ⁵(1950) 65.

³⁸ Augustinus, Sermo 340, 1 : PL 38, 1483 — Sermo 178, 1 : PL 38, 961.

³⁹ Augustinus, Sermo 340, 1 : PL 38, 1483.

⁴⁰ Augustinus, Sermo 355, 1, 1 : PL 39, 1568.

meine Empfangenden, Beschenkten zu teilen und in einer Anwandlung von Egoismus jede Verantwortung von sich zu wälzen. Es gibt genug Stellen in seinem Schrifttum, in denen er vom Leben des priesterlichen Dieners spricht als eines Hingebenseins für die anderen und dies sogar in der Nachfolge Christi, von dem er sagt: „Absteigt das Leben, um getötet zu werden; absteigt das Brot, um zu hungern; absteigt der Weg, um auf der Wanderung müde zu werden; absteigt der Quell, um zu dürsten: und du verweigerst die Arbeit? Suche nicht das Deine. Habe die Liebe, künde die Wahrheit⁴¹.“ — Augustinus steht mit ganzem Herzen in dieser Situation des „Für die anderen Da-Seins“. — Zugleich aber sieht er, daß diese Stellung des „Propter“ in der Form des Amtsträgertums überholt werden wird, daß dies alles nur Zwischenstadium ist, von Christus so gewollt und eingerichtet. — Wenn der Kirchenvater daher von sich und seinen Mitpriestern bekennt, er sei zusammen mit ihnen von Christus zum Schützer, Hirten und Lehrer bestimmt, so weist er sofort darauf hin, daß diese Ämter im eigentlichen Sinne nur Christus eigen sind. — Daß die menschlichen Schützer, Hirten und Lehrer durch ihren Dienst an diesen eigentlichen Ämtern Christi selbst dann auch irgendwie zu Schützern, Hirten und Lehrern werden, macht eben diese zu überholende Zwischensituation aus. Sie sind noch die Beschützer und die Beschützten, die Lehrer und die Belehrteten, die Hirten und die Geführten und zu diesem „Noch“ sagt Augustinus ein ganzes Ja. — Aber in diesem Ja steckt eine heiße Sehnsucht nach Beendigung dieser Lage durch das baldige Kommen des Christus und man braucht nur etwa folgende Worte zu hören, um dies bestätigt zu finden: „Wir schützen euch, weil uns dieses Amt zugeteilt wurde — aber wir wollen wiederum mit euch geschützt werden. Wir sind für euch von diesem Orte aus Lehrer, aber unter jenem einem Lehrer sind wir in dieser Schule mit euch gleich Mitschülern⁴².“

An einer anderen Stelle sagt er: „Es ist also sicherer, daß sowohl wir, die sprechen, als auch ihr, die ihr zuhört, in der Erkenntnis leben, daß wir alle Mitschüler sind unter dem einen Lehrer. Auf jeden Fall ist es so sicherer und dies hat zur notwendigen Folge, daß ihr uns nicht wie Lehrer, sondern wie eure Mitschüler anhört⁴³.“ — Augustinus bittet förmlich die Gemeinde, den priesterlichen Diener ganz unter die Ihrigen zu zählen, der arm ist wie sie und daher der Führung Christi bedarf. Für beide, Amtsträger und Gemeindeglieder, gilt daher das Bekenntnis: „Von dir muß man es erbitten, in dir muß man es suchen, bei dir muß man anklopfen: So, so wird man empfangen, so wird man finden, so wird aufgetan werden⁴⁴.“ Diese Armut ist ihm eigentlicher Trost, weil sie bereits jetzt, bei aller noch

⁴¹ Augustinus, Sermo 78, 6 : PL 38, 493.

⁴² Augustinus, En. in Ps. 126, 3 : PL 37, 1669.

⁴³ Augustinus, Sermo 23, 2 : PL 38, 155.

⁴⁴ Augustinus, Conf. XIII, 38, 53 : CSEL 33, 387 f.

anhaltenden Gegenüberstellung, den Priester so unter die Menschen stellt, daß wirklich nur mehr Christus als der einzige und alleinige Priester deutlich wird. Aber Christus, der seine ordinierten ministri mit dem Dienst an seinem Reichtum beauftragt hat, sorgt auch selbst dafür, daß das „*propter*“ für die Gemeinden nicht auf dem Hintergrund eigener Mächtigkeit gesehen wird, sondern immer wieder zurückgeführt wird auf sein alleiniges „*Propter*“. Er allein kann im letzten Sinn für uns alle da sein, wir Priester sind nur Diener dieses „Da-Seins“, bis der Herr diesen Dienst nicht mehr braucht und damit das Zwischenstadium des menschlichen „*propter*“ beendet ist. — Alle menschliche Ausweglosigkeit im priesterlichen Dienst verweist uns in die Mitte unserer Gemeinden, mit denen wir zusammen dann den Herrn um seinen eigentlichen Dienst an uns bitten müssen und so wird gerade die Armseligkeit seelsorglicher Not zum tröstenden Zeichen dafür, wie einst der Herr alles an sich nehmen wird. — Großartig hat dies alles Augustinus in einem seiner Briefe mit den Worten ausgesagt: „Wir alle sind auf dem Schiffe. Die einen tun Dienst, die anderen werden gefahren, aber alle werden zugleich im Sturm gefährdet und im Hafen gerettet. ‚Die das Meer herunter auf Schiffen fahren, sie tun Dienst in vielen Wassern‘ (Ps 106, 23—28), das heißt in vielen Völkern... Die also ‚in vielen Wassern Dienst tun, diese sahen die Werke des Herrn und seine Wunder in der Tiefe‘. Denn was ist tiefer als Menschenherzen? Von dorthier brechen zumeist die Winde aus, Stürme des Spaltgeistes und der Zwietracht umwirren das Schiff... Die am Steuer sitzen und getreu das Schiff lieben, fühlen es... ‚Sie wurden verwirrt und torkelten wie Betrunkene. Gewiß, wenn sie reden, wenn sie vorlesen, wenn sie predigen, dann erscheinen sie weise — aber wehe im Sturm! ‚Und alle ihre Weisheit‘, heißt es, ‚wurde aufgezehrt‘. Es kommt vor, daß aller menschliche Rat versagt, auf welcher Seite immer einer sich wende, die Wogen schlagen, der Sturm tobt, die Arme versagen... von welchen Felsen das Schiff wegzusteuern sei... die Führenden sehen es nicht mehr. Und was bleibt anderes übrig, als dies: Und sie schrien zum Herrn⁴⁵.“

Auf diesem Hintergrund ist auch, so könnte man Augustins Gedanken selbständig weiterdenken, die Wiederkunft des Herrn am Jüngsten Tag zu denken. An diesem Tag wird offenbar werden, daß Christus in der ganzen Zeit der Kirchengeschichte der eigentlich Handelnde und der seiner Kirche Dienende war. Diese Wahrheit wird aber bereits jetzt irgendwie deutlich, je dienender die priesterlichen Diener des Neuen Bundes sind. Je mehr man Diener ist, um so deutlicher wird der einzige Priester Christus, dem wir allein voll vertrauen und uns anvertrauen dürfen. Er ist der Retter in all unserer Armseligkeit, und glücklich der Diener, der diese Armseligkeit immer mehr spürt, zusammen mit der Gemeinde, der er dient.

⁴⁵ Augustinus, Epistola 10, 12 : PL 37, 1425—1426.

Die Etappen in der Entwicklung des Stundengebetes in der Trierer Kirche¹

Von P. Adalbert Kurzeja OSB, Maria Laach

Die Frage nach Wesen und Selbstverständnis der Kirche bildete den Schwerpunkt des Zweiten Vatikanums und war in dessen Verhandlungen stets, ausgesprochen oder unausgesprochen, gegenwärtig. Die umfassende Antwort, die das Konzil in seinem wohl zentralen Dokument, der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche² auf diese Frage gegeben hat, enthält einen auch für unser Thema wichtigen Aspekt. Es ist die betonte Hervorhebung — fast möchte man von einer Wiederentdeckung sprechen — der *ecclesia localis*, d. h. insbesondere der bischöflich geleiteten Orts- oder Teilkirche, ihrer Würde und ihrer Eigenständigkeit innerhalb der *Catholica*³. Diese Würde beruht vor allem darauf, daß in der Ortskirche, in ihrer gottesdienstlichen Versammlung und ihrer Eucharistiefeier, die Kirche Jesu Christi gegenwärtig ist und konkret in Erscheinung tritt. Die Lokalkirche ist also Repräsentation der Gesamtkirche, wie umgekehrt die Gesamtkirche in den verschiedenen Teilkirchen und durch sie besteht⁴. Diese neue und doch wieder uralte, weil im Neuen Testament begründete⁵ und den ersten christlichen Jahrhunderten selbstverständliche Sicht der bischöflichen *ecclesia localis*⁶ gibt ihr in unseren Tagen wieder den ihr gebührenden Rang, ihr Gewicht und ihre Bedeutsamkeit. Die Erforschung und Darstellung ihrer äußeren und inneren Geschichte gewinnt von dieser ekklesiologischen Tatsache her noch mehr als bislang Interesse und Berechtigung.

Wenn nach den Worten der Liturgiekonstitution des Vatikanum II die Kirche auf eine vorzügliche Weise dort sichtbar wird, wo das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an der Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem

¹ Vortrag anlässlich der Promotion zum Doktor der Theologie am 8. Juni 1967 in Trier.

² Die Konzilsdokumente werden im folgenden nach der kommentierten Ausgabe im 1. Ergänzungsband des LThK (Freiburg 1966) zitiert, wobei die Seitenzahl in Klammern beigelegt ist.

³ Vgl. bes. Art. 23 und 27 (231 und 233; 245).

⁴ Vgl. Art. 26 (243). Zum Verhältnis Ortskirche-Gesamtkirche vgl. auch B. Neunheuser, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. von G. Baraúnau, deutsche Ausgabe von O. Semmelroth u. a., Bd 1, Freiburg usw. 1966, 547—573.

⁵ Vgl. V. Warnach, Art. Kirche, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. von J. B. Bauer, Graz-Wien-Köln 1962, 693—717.

⁶ Vgl. Neunheuser a. a. O. 556—560.

einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altares⁷, dann heißt das, daß bei der Aktualisierung der Kirche ihrem Gottesdienst, der Liturgie, ein entscheidender Anteil zukommt. Gerade dieser inneren Seite der Geschichte der einzelnen Kirchen aber hat man bisher vielfach zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Das gilt auch von der Geschichtsschreibung der ältesten bischöflichen Ortskirche in deutschen Landen, der *Sancta Treverensis Ecclesia*⁸. Es gibt eine unübersehbare Fülle wissenschaftlicher Arbeiten zur Trierer Kirchengeschichte, und auch der Erforschung der so überaus reichen Vergangenheit ihrer ehrwürdigen Bischofskirche haben die Gelehrten seit je ihre unermüdliche und liebevolle Aufmerksamkeit zugewandt⁹. Und das gewiß mit vollem Recht. Jedermann fände es unverständlich, wenn nicht alles unternommen würde, um die Geschichte dieses einzigartigen Bauwerkes aufzuhellen. Um so verwunderlicher muß es erscheinen, daß man dem Geschehen, das sich in diesen Mauern abgespielt hat und dessentwegen sie doch eigentlich errichtet worden waren, dem Gottesdienst, der Liturgie, bisher kein nennenswertes Interesse zugewandt hat. Die Geschichte der Trierer Domliturgie ist noch fast ganz wissenschaftliches Neuland.

Hier ist in Trierer Nachbarbistümern schon erfreuliche Arbeit geleistet worden. Die Mainzer Kirche hat jüngst durch H. Reifenberg eine gründliche Darstellung über Messe und Missalien sowie über die Geschichte des Mainzer Stundengebetes erhalten¹⁰. Für die Kirche von Köln hat F. J. Peters zur Erforschung ihrer Meßliturgie beigetragen¹¹. Zur Liturgiegeschichte des alten Trierer Suffraganbistums Metz hat schon 1937 der dortige Bischof J. B. Pelt durch Quelleneditionen und Studien wichtige Arbeit geleistet¹². Eine Quelle von außergewöhnlicher Bedeutung für die Geschichte des Stundengebetes in der Kirche von Metz und anderen Kirchen nördlich der Alpen hat uns neuestens W. Lipphardt durch die Edition eines bisher unbekannten karolingischen Tonars aus Metz er-

⁷ Vgl. Art. 41 (47).

⁸ Diese Bezeichnung ist urkundlich vom 7.—17. Jh. nachweisbar; vgl. F. Pauly, *Sancta Treverensis Ecclesia*: TThZ 71 (1962) 315—321.

⁹ Vgl. die Literaturangaben bei A. Thomas, Art. Trier, in: LThK 10 (Freiburg 1965) 356 f.

¹⁰ H. Reifenberg, *Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik* = LQF 37, Münster 1960; ders., *Stundengebet und Breviere im Bistum Mainz seit der romanischen Epoche* = LQF 40, Münster 1964.

¹¹ F. J. Peters, *Beiträge zur Geschichte der kölnischen Meßliturgie. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln* = *Colonia Sacra* 2, Köln 1951.

¹² J. B. Pelt, *Études sur la cathédrale de Metz. La Liturgie I* (Ve—XIIIe siècle), Metz 1937.

schlossen¹³, also einer Zusammenstellung der Initien vor allem der Antiphonen des Stundengebetes in der Ordnung der acht Kirchentonarten. Die in der Metzger Stadtbibliothek liegende Handschrift 351 ist um 870 geschrieben. Wir müssen später noch ausführlich darauf zurückkommen.

Wenn die Liturgie der Trierer Kirche, vor allem auch die Geschichte ihres Stundengebetes, bisher noch fast ganz unerforscht ist, so darf man das wohl nicht zuletzt auf den Mangel an Quelleneditionen zurückführen. Immerhin muß hier die 1864 erschienene verdienstvolle Arbeit des Trierer Domherrn M. Sch u genannt werden, der unter dem Titel *De horis canonicis diatriba* eine kleine Liturgik des Breviers mit einer Art vergleichender Breviergeschichte herausgab, die neben dem römischen vor allem das Trierer, Kölner und Münsteraner Brevier berücksichtigt¹⁴. Für Trier diente dabei als Grundlage der letzte Brevierdruck von 1748¹⁵. Das Buch ist mit seinen kritischen Anregungen und einem überraschend modern anmutenden Reformvorschlag bei allen Mängeln eine für die damalige Zeit durchaus beachtenswerte Leistung, wenn es auch keine Geschichte des Trierer Stundengebetes bietet und bieten wollte. Sie ist noch immer ein dringendes Desiderat. Immerhin macht es uns heute eine erweiterte Quellenkenntnis möglich, ihre großen Entwicklungslinien und bestimmte wichtige Etappen darin aufzuzeigen. Wir gehen dabei aus von der karolingischen Liturgiereform im Frankenreich, deren Ergebnis in Trier für das Stundengebet in dem um 900 entstandenen Tonar des Regino von Prüm wenigstens in den Umrissen greifbar wird. Dann verfolgen wir die weitere Entwicklung bis ins Hochmittelalter, wo um 1300 in dem ältesten Liber Ordinarius der Trierer Domkirche zum erstenmal die Offiziums liturgie der *ecclesia Treverensis* in allen ihren Einzelheiten dargestellt wird, überblicken die Zeit bis zum Reformbrevier von 1748, das in seiner Eigenart kurz zu charakterisieren ist — die dazwischenliegenden Drucke vom Ende des 15. Jahrhunderts ab bringen keine wesentliche Änderung der traditionellen Ordnung — und sprechen dann kurz über den letzten Abschnitt bis zur Einführung des römischen Breviers im Jahre 1888.

I.

Es war ein entscheidendes Ereignis für die abendländische Liturgiegeschichte, als um die Mitte des achten Jahrhunderts die stadtrömische Liturgie ins Frankenreich verpflanzt wurde, um den hier herrschenden chaotischen Zuständen im liturgischen Bereich ein Ende zu machen. Die

¹³ W. Lipphardt, Der karolingische Tonar von Metz = LQF 43, Münster 1965 (zit.: Lipphardt).

¹⁴ M. Sch u, *De horis canonicis diatriba*, Treviris 1864.

¹⁵ *Breviarium Trevirense*, jussu ... D. Francisci Georgii, archiepiscopi Treverensis ... recognitum et emendatum, 4 vol., Francofurti et Treviris 1748.

umfassende Reform, von Pippin begonnen und von Karl dem Großen tatkräftig gefördert, brachte zwar die altgallische Sonderliturgie innerhalb kurzer Zeit zum Verschwinden, führte aber keinesfalls zu der erstrebten rein römischen Einheitsliturgie, sondern zu einer römisch-fränkischen Mischform, die später auf dem Rückweg über Rom fast den gesamten abendländischen Liturgieraum eroberte¹⁶. Ausgangspunkt und Umschlagplatz für die römische Liturgie nördlich der Alpen war die in der Trierer Kirchenprovinz gelegene austrasische Hauptstadt Metz. Die Sängerschule der Metzger Kathedrale gewann durch das Reformwerk eine so überragende Bedeutung, daß der kirchliche Gesang in weiten Teilen des Frankenreiches einfachhin „*cantilena Mettensis*“ genannt wurde¹⁷ und die Bischöfe vieler fränkischer Kirchen sich Kantoren aus Metz erbaten, um den römischen Gesang, und das heißt zugleich die römische Liturgie, in ihren eigenen Sprengeln einzuführen¹⁸. Freilich ließ sich auch so keine Uniformität herstellen¹⁹. Der St. Galler Mönch Notker der Stammler († 912) hat uns in seinen *Gesta Karoli Magni* eine in diesem Zusammenhang für Trier höchst interessante Nachricht hinterlassen. Als Kaiser Karl gelegentlich Weihnachten und Epiphanie in Trier und Metz feierte und im folgenden Jahr in Paris und Tours, mußte er feststellen, daß man in Trier und Metz ganz

¹⁶ Zu diesem Vorgang vgl. die Darstellung in den Handbüchern der Liturgik; ferner Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert: HJ 53 (1933) 169—189; C. Vogel, Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne: *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo* 7 (Spoleto 1960) 185—295.

¹⁷ Von dem Metzger Bischof Drogo (823—855) wird berichtet, durch seinen Eifer sei der römische Gesang *per totam Franciam* verbreitet worden, so daß *nunc usque apud eos, qui in his regionibus latino sermone utuntur, ecclesiastica cantilena dicatur Mettensis* (*Gesta Karoli Magni* 1, 10; MGH SS rer. Germ., nova series 12, Berlin 1962, 15).

¹⁸ Vgl. das *Capitulaire von Diedenhofen* (805), MGH Capit. Reg. Franc. 1, 121; zur Bedeutung der Metzger Sängerschule auch R. van Doren, *Étude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall* (VIII^e au XI^e siècle), Louvain 1925, 56—61; Vita Alcuini 8, MGH SS 15/1, 189; Lipphardt 1—6.

¹⁹ R. Kottje kommt in einer gründlichen Untersuchung zu dem Ergebnis, daß den Einheitsbestrebungen im kirchlichen Bereich in der Karolingerzeit nur ein begrenzter Erfolg beschieden war, und daß zugleich eine Vielfalt des kirchlichen Lebens fortbestand, die weitgehend von regionalen Gegebenheiten bestimmt war und nicht ohne weiteres als „Anarchie“, „Verwirrung“ oder ähnlich abgewertet werden sollte; vgl. Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit: ZKG 76 (1965) 341. — Auch Lipphardt (257) kommt nach eingehenden Quellenvergleichen zu der Feststellung, daß der Metzger Einfluß sich in der späteren Zeit hauptsächlich in Richtung Reichenau und in den alemannischen Raum erstreckte, nach dem Westen hin dagegen weniger in Erscheinung trat.

anders sang als in den beiden anderen Städten²⁰. Die Nachricht ist deshalb wichtig, weil sie beweist, daß Metz und Trier hinsichtlich der Liturgie übereinstimmten, d. h. daß Trier offenbar von Metz, in dessen unmittelbarem Ausstrahlungsbereich es ja lag, die römische Liturgie in Messe und Stundengebet sehr bald übernommen hatte. Wie das nach Metz importierte römische Antiphonar für das Stundengebet aussah, wissen wir nicht, da es nicht erhalten ist. Doch können wir uns ein ungefähres Bild davon machen auf Grund der Angaben, die der durch seine allegorische Liturgie-deutung das ganze Mittelalter beherrschende und bis in die neueste Zeit nachwirkende Liturgiker Amalar von Metz, 809—813 Bischof von Trier († um 850)²¹, in seinen Schriften, besonders dem *Liber officialis* und dem *Liber de ordine antiphonarii* dazu bietet²². Das älteste erhaltene römisch-fränkische Antiphonar aus dieser Zeit, das Antiphonar von Compiègne aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts²³, stimmt weitgehend mit Amalars Angaben überein und zeigt uns in etwa, was man damals in den fränkischen Kirchen sang.

Die Trierer Kirche ist aber in der glücklichen Lage, nicht nur auf diese indirekten Zeugnisse angewiesen zu sein. In dem um 900 entstandenen Tonar des Abtes Regino von Prüm († 915)²⁴ besitzt sie ein liturgisches Dokument von sehr hohem Wert, das freilich bisher nur von den Musikhistorikern gebührend gewürdigt wurde, da es bis zur Veröffentlichung des etwa 30 Jahre älteren Tonars von Metz durch W. Lipphardt das früheste Verzeichnis der Offiziumsgesänge in der Ordnung der Kirchentonarten war und vor allem für die Choralgeschichte wichtig ist. Obwohl wir in dem Tonar des Prümer Abtes den ältesten Zeugen für das Stundengebet an einer deutschen Bischofskirche vor uns haben, nahmen bisher die Liturgiehistoriker merkwürdigerweise keine Notiz von ihm. Seine Entstehung verdankt dieses Dokument, das in einer Kopie des zehnten Jahrhunderts, der Hs 2751 der Königl. Bibliothek zu Brüssel, vorliegt und bereits 1867 durch E. de Coussemaeker ediert wurde²⁵, gewissen Mißständen im Choral-gesang der Trierer Kathedrale, die nach Regino offenbar zu Lasten des

²⁰ Vgl. *Gesta Karoli Magni* 1, 10; MGH SS rer. Germ., nova ser. 12, Berlin 1962, 14.

²¹ Vgl. B. Fischer, Art. Amalarius v. Metz, in: LThK 1 (Freiburg 1957) 414.

²² Vgl. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, ed. J. M. Hanssens = *Studi e Testi* 138—140, 3 Bde, Città del Vaticano 1948—1950. Die oben gen. Texte stehen: 2, 403—543; 3, 13—224.

²³ Paris BN lat. 17436, ediert PL 78, 725—850.

²⁴ Zu Person und Werk Reginos vgl. H. Hüschén, Regino von Prüm, Historiker, Kirchenrechtler und Musiktheoretiker, in: *Festschrift K. G. Fellerer zum sechzigsten Geburtstag*, hrsg. von H. Hüschén, Regensburg 1962, 205—223.

²⁵ *Scriptorum de musica medii aevi nova series*, t. 2, Paris 1867, 1—73 mit einer allerdings sehr mangelhaften Transskription.

unfähigen Domkantors Walcaud gingen und dem gesang- und musikkundigen Erzbischof Radbod († 915) ein ständiger Ärger waren²⁶. Regino war durch Intrigen mächtiger Nachbarn 899 zur Resignation auf seine Prümer Abtei gezwungen worden und hatte sich dem Erzbischof zur Verfügung gestellt. Das persönliche Mißgeschick des Abtes wurde zum Segen für die Mönche von St. Martin in Trier, deren Kloster er im Auftrag des Erzbischofs aus den materiellen und geistigen Trümmern des Normanneneinfalls von 882 zu neuem Leben erweckte, und für die Kirche insgesamt, der Regino durch seine wissenschaftliche Tätigkeit, vor allem auf dem Gebiet des Kirchenrechts, hervorragende Dienste leistete. Der sangeskundige Abt nahm sich aber auch der musikalischen Unordnung in der Kathedrale seines Erzbischofs an. Um ihr ein Ende zu setzen, ordnete er für das Offizium die Antiphonen und eine kleine Auswahl von Responsorien sowie verschiedene Gesänge des Meßantiphonars in die zugehörige Tonart ein. So wußte man, wie Antiphonen und Psalmen anzustimmen waren. Dazu hat Regino offenbar ein Antiphonar der Domkirche benutzt, um deren Gesang es sich ja in erster Linie handelte. Das wird auch bestätigt durch ein Eigenoffizium des heiligen Petrus mit der ungewöhnlich hohen Zahl von 22 Antiphonen. Der Apostelfürst war seit je und ist bis heute Patron der Domkirche.

Seine Arbeit verband Regino mit einer musiktheoretischen Abhandlung, der *Epistola de harmonica institutione*, und widmete sie dem Erzbischof²⁷. Damit hat er sich nicht nur um den Choral, sondern vor allem auch um die Liturgiegeschichte der Trierer Kirche aufs höchste verdient gemacht, denn der Tonar gibt uns einen ziemlich genauen Einblick in das Antiphonar, das die Trierer Domherren damals in ihrem Stundengebet benutzt haben. Dieses Trierer Domantiphonar von etwa 900 hat einen ziemlich altertümlichen Charakter und läßt die römische Grundlage noch deutlich durchscheinen. Es steht dem Antiphonar von Compiègne nahe, wenn auch der Trierer Bestand an Antiphonen erheblich geringer war. Trier muß aber schon bald eine von Metz unabhängige Entwicklung eingeschlagen haben, weil es in seinem Antiphonar verschiedene westfränkische Heiligenfeste aufweist, die in Metz nach dem Zeugnis des dortigen Tonars von 870 unbekannt waren. Dazu gehören etwa die Eigenoffizien

²⁶ Diese Mißstände erwähnt Regino in der dem Tonar vorausgehenden Widmungsepistel; vgl. PL 132, 483 und 502AB. Walcaud wird nicht ausdrücklich als Domkantor bezeichnet, aber der Zusammenhang läßt darauf schließen. So auch St. Hilpisch, Regino von Prüm, in: Festschrift zur 75jährigen Jubelfeier des Staatlichen Gymnasiums Prüm, Prüm o. J. (1927) 68. Zu den musikalischen Fähigkeiten Walcauds bemerkt Regino wenig schmeichelhaft, es hätte kaum einen Sinn, ihn mit musikwissenschaftlichen Theorien zu behelligen, *frustra enim lyra asino canitur* (PL 132, 502B).

²⁷ Diese Abhandlung gedruckt PL 132, 483—502.

von Medardus, Symphorian und Remigius. Vielleicht hat man sie in Trier gleich bei Übernahme des römischen Antiphonars mit hineingenommen. Hier ist also bereits die Entwicklung in vollem Gang, die in der Folge zu einer römisch-triererischen Eigenliturgie im Stundengebet geführt hat.

In diesem Zusammenhang muß auch die wertvolle Handschrift 1245/597 der Trierer Stadtbibliothek aus dem beginnenden neunten Jahrhundert erwähnt werden, die uns u. a. die damalige Offiziumsordnung der Abtei Prüm überliefert hat²⁸. Diese Handschrift ist in gewisser Weise noch wichtiger als der Tonar des Regino, weil sie uns genau den Aufbau des damaligen Prümer Antiphonars zeigt, wenn auch nur die Initien der Gesänge erscheinen. Antiphonen und Responsorien stehen in der gleichen Reihenfolge da, wie sie im Stundengebet gesungen wurden. Man nannte ein solches Verzeichnis „Breviarium“. Damit hat Trier eine Offiziumsquelle aufzuweisen, die nicht nur zeitlich ein ganzes Stück vor dem ältesten Zeugen des Stundengebetes in der abendländischen Kirche, dem Antiphonar von Compiègne, liegt, sondern ihm auch ihrem Wert nach in etwa an die Seite gestellt werden kann. Es tut dabei nicht viel zur Sache, daß es sich in unserem Fall um eine monastische Offiziumsordnung handelt, da diese sich von der in den Dom- und Stiftskirchen nicht wesentlich unterscheidet. Wir dürfen diesen Zeugen also unbefangen für die Trierer Kirche in Anspruch nehmen. Verglichen mit dem Domantiphonar von 900, das uns im Tonar Reginos entgegentritt, gibt die Prümer Handschrift einen sehr viel früheren Zustand des Offiziums wieder, was vor allem aus der geringen Zahl der Heiligenfeste hervorgeht. Prüm weist deren nur 29 auf, während das Antiphonar von Compiègne 36 und das Domantiphonar von 900 deren 40 zählt.

Was die übrigen Strukturelemente des Stundengebetes betrifft, Psalmen, Lesungen und Gebete, so gelten die diesbezüglichen Angaben Amalars zweifellos auch für die Trierer Kirche. Das Stundengebet zeigte damals schon den gleichen Aufbau, den es im wesentlichen bis heute bewahrt hat, abgesehen von den Hymnen, die erst nach der Jahrtausendwende im Stundengebet des Weltklerus Eingang fanden²⁹. Die Trierer Überlieferung zeigt gegenüber den Hymnen eine gewisse Zurückhaltung, die sicher als

²⁸ Eine ausführliche Beschreibung der Hs samt Edition des darin enthaltenen Kollektars bei P. Siffrin, *Der Collectar der Abtei Prüm im neunten Jahrhundert*, in: *Miscellanea liturgica in hon. L. C. Mohlberg*, Bd 2 = *Bibl. Ephem. Liturg.* 24, Roma 1949, 223—244. Die Hs stammt aus Prüm und gelangte vielleicht durch Regino selber in die Abtei St. Martin nach Trier, wo sie sich bis zur Säkularisation befand.

²⁹ Zu den Hymnen im röm. Offizium vgl. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg i. Br. 1895, 255 f. (zit.: Bäumer).

Nachwirkung biblizistischer Tendenzen zu erklären ist³⁰. Für die Lesungen der Matutin stand neben der Hl. Schrift die von Paulus Diaconus besorgte Sammlung von Vätertexten zur Verfügung³¹, dazu die Lebensbeschreibungen und Passiones der Heiligen. Bei den Kurzlesungen der übrigen Gebetsstunden, den Kapiteln, bediente man sich eines eigenen Buches, des *Liber capitularis* oder *Collectarius*³². Die größeren Kirchen stellten sich ihn wohl selber zusammen. Einer der ältesten Vertreter dieses Buchtyps findet sich in der schon erwähnten Prümer Handschrift aus dem neunten Jahrhundert³³. Die von P. Siffrein edierten Texte weisen allerdings mit der späteren Ordnung der Trierer Kirche, ihrem *modus capitulandi*, wenig Gemeinsames auf. Wie der Kollektar des Domes in dieser frühen Zeit ausgesehen hat, wissen wir nicht zu sagen.

Damit hätten wir die erste, grundlegende Phase in der Geschichte der römisch-triererischen Ordnung des Stundengebetes in etwa umrissen. Sie umfaßt die Übernahme des römischen Offiziums, hauptsächlich des Antiphonars, in der mit fränkischen Elementen bereicherten und abgewandelten Form auf dem Weg über Metz und die eigenständige Weiterentwicklung durch Zusätze vor allem im Heiligenteil.

II.

Die nun folgenden vier Jahrhunderte der Trierer Offiziumsgeschichte liegen in tiefem Dunkel, da uns keinerlei Quellen der Kathedralliturgie aus dieser Zeit erhalten sind. Erst um 1300 wird die nun stark veränderte Szene überraschend erhellt durch ein ziemlich unscheinbares, aber hochwichtiges Büchlein, das aus dem Trierer Dom stammt und später auf unbekannten Wegen in das Britische Museum gelangt ist. Es handelt sich um die Handschrift Harley 2958, deren Abfassung nach paläographischen und inneren Kriterien in das beginnende 14. Jahrhundert zu setzen ist. Dieses Dokument ist der schon länger bekannte älteste *Liber Ordinarius* der Trierer Kathedrale, also eine Art liturgisches „Regiebuch“ für den Chor³⁴.

³⁰ Solche Tendenzen machten sich schon in der alten Kirche geltend. Einschlägige Bestimmungen werden auch von frühmittelalterlichen Konzilien wiederholt; vgl. Bäumer 327–329.

³¹ Zum Homiliar des Paulus Diaconus vgl. R. Grégoire, *Les homéliaires du moyen âge. Inventaire et analyse des manuscrits* = *Rerum eccles. documenta, series maior*, Fontes VI, Roma 1966, 71–114. Der PL 95, 1159–1566 edierte Text stellt eine im späten Mittelalter stark erweiterte Form dar.

³² Vgl. P.-M. Gy, *Collectaire, Rituel, Processional*: RSPTh 44 (1960) 441–454, wo über die Kollektarien gehandelt und eine Liste dieser Bücher bis zum 12. Jh. geboten wird.

³³ Vgl. Anm. 28.

³⁴ So treffend B. Fischer, *Die jährliche Schiffsprozession des mittelalterlichen Dom- und Stiftsklerus auf der Obermosel*: Trier. Jb. 5 (1954) 6.

und den Domkantor, das die gesamte Liturgie der Bischofskirche im Verlauf des Jahres in allen ihren Einzelheiten beschreibt und uns so ein anschauliches Bild von dem vielfältigen Reichtum des mittelalterlichen Gottesdienstes vermittelt³⁵. Solche Libri Ordinarii fanden sich in allen größeren Kirchen. In ihnen spiegelt sich die Liturgie der *ecclesia localis*. Sie sind darum für uns heute von besonderem Wert und Interesse³⁶.

In dieser Handschrift finden wir nun auch zum erstenmal eine vollständig ausgebaute Trierer Offiziumsordnung, die sich dann bis 1748 erhalten hat, abgesehen von unwesentlichen Zusätzen oder Abstrichen im Heiligenjahr, die durch Veränderungen im Festkalender bedingt waren. In erster Linie interessiert uns hier wieder das Antiphonar, an dem die inzwischen erfolgte Entwicklung am besten abzulesen ist. Gegenüber dem Domantiphonar von 900 stellen wir nun erhebliche Veränderungen fest, nicht nur im Bestand an Festen, die währenddessen neu hinzugekommen sind oder fehlen, sondern auch in der textlichen Gestaltung verschiedener Offizien und im zahlenmäßigen Bestand der Antiphonen. Bei der Erklärung dieses Sachverhaltes müssen wir nun näher auf den von W. L i p p h a r d t edierten Metzter Tonar von 870 eingehen, den ältesten, den wir besitzen³⁷. Er zeigt uns deutlich, daß die Metzter Kirche durch die schöpferische Tätigkeit ihrer Sängerschule ihr von Rom empfangenes Antiphonar sehr bald erheblich erweitert und z. T. die einzelnen Festoffizien auch umgestaltet hatte. Das läßt sich leicht daran feststellen, was wir von Amalar über das alte Metzter Antiphonar um 800 erfahren. Vergleichen wir das Trierer Antiphonar von 900 mit dem Metzter von 870, wie es im dortigen Tonar aufscheint, so sehen wir klar, daß Trier um 900 noch weitgehend den ursprünglichen Bestand konserviert hatte, während die Metzter Kirche um 870 schon ein stark verändertes, wir können sagen „modernes“ Antiphonar besaß, das durch ganz typische und darin erstmals bezeugte Texte und Festoffizien gekennzeichnet ist. Gerade diese für die Metzter Ordnung um 870 typischen Texte und Offizien finden wir nun im Trierer Stundengebet um 1300 wieder³⁸. Trier muß also nach 900 einem weiteren Metzter Reformeinfluß unterlegen sein, der noch ganz deutlich im letzten Trierer Brevier

³⁵ Eine vom Vf. besorgte Edition und Bearbeitung der Hs wird demnächst in den LQF erscheinen. In dem dort gebotenen Kommentar wird im Schlußkapitel ein ausführlicher Überblick über die Trierer Offiziumsgeschichte geboten, auf den hier verwiesen wird, da unsere Darstellung an dieser Stelle sich notwendigerweise auch in der Beweisführung kurz fassen muß.

³⁶ Die bis 1957 edierten Libri Ordinarii verzeichnet A. Hänggi, *Der Rheinauer Liber Ordinarius = Spicilegium Friburgense 1*, Freiburg/Schw. 1957, XXV—XXXVI.

³⁷ Vgl. Anm. 13.

³⁸ Es handelt sich vor allem um die Festoffizien von Lichtmeß und Michael, die in Metz eine eigene Form hatten.

um 1748 feststellbar ist. Die naheliegende Frage, wann und auf welchem Wege dieser neue Metzter Schub Trier erreicht hat, ist infolge der vierhundertjährigen Lücke in der handschriftlichen Überlieferung der Trierer Offiziumsbücher schwer zu beantworten. Lipphardt hat den sicheren Nachweis erbracht, daß der Metzter Tonar in das Kloster Reichenau gekommen ist³⁹, und aus späteren Reichenauer Offiziumshandschriften können wir ersehen, daß auch das Metzter Antiphonar dorthin gelangt sein muß⁴⁰. Die Reichenau aber mit ihrer berühmten Schreibschule, aus der liturgische Bücher an viele deutsche Kirchen und selbst nach Rom geliefert wurden⁴¹, und mit ihrem weitreichenden Einfluß im Zusammenhang mit der monastischen Reformbewegung des zehnten Jahrhunderts⁴² sicherte dem Metzter Antiphonar nicht nur in vielen Klöstern, sondern auch in Bischofs- und Stiftskirchen Verbreitung. So ist z. B. ein Antiphonar der Stiftskirche von Quedlinburg vom Anfang des elften Jahrhunderts⁴³ nachweislich auf der Reichenau oder nach einer dortigen Vorlage geschrieben⁴⁴. Lipphardt hat eine ganze Gruppe von Handschriften festgestellt, die in der Metz-Reichenauer Tradition stehen⁴⁵. Er hätte sicher nicht gezögert, ihnen auch das Trierer Antiphonar zuzuzählen, wenn er es gekannt hätte.

Zwischen dem Quedlinburger Antiphonar und dem Trierer von 1300 bestehen so viele und so auffällige Gleichungen, daß der Schluß sich geradezu aufdrängt, in Trier sei der gleiche Einfluß im Spiel gewesen wie in Quedlinburg, nämlich der der Reichenau. Darauf weist z. B. das Reichenauer Eigenoffizium des dortigen Lokalheiligen Januarius im Trierer Brevier hin. Lipphardt sieht mit Recht im Vorkommen dieses Offiziums in einer Handschrift einen deutlichen Hinweis für Zusammenhänge mit der Reichenau⁴⁶. Zudem läßt sich beim Trierer Michaelsoffizium, das in dieser Form zuerst im Metzter Tonar von 870 bezeugt ist⁴⁷, durch Handschriftenvergleiche einwandfrei nachweisen, daß es aus einer monastischen Vorlage

³⁹ Vgl. Lipphardt 292—309.

⁴⁰ Die Metzter Offiziumsordnung mit ihren spezifischen Texten findet sich z. B. in einem Reichenauer Brevier des 14. Jhs (Karlsruhe, Landesbibl. Aug. perg. 206).

⁴¹ Vgl. Die Kultur der Abtei Reichenau, hrsg. von K. Beyerle, München 1925, 440 f. und 956—998.

⁴² Vgl. K. Hallinger, Gorze-Kluny = Studia Anselmiana 22/23, Rom 1950, 611—616; Lipphardt 309.

⁴³ Berlin, ehem. Preuß. Staatsbibl. Ms mus. 40047. Zur Beschreibung und zum Inhalt der Hs vgl. W. Lipphardt, Ein Quedlinburger Antiphonar des 11. Jahrhunderts: Kirchenmus. Jb. 38 (1954) 13—24. Zur Reichenauer Herkunft Lipphardt 301—303.

⁴⁵ Vgl. Lipphardt 301—303; 309.

⁴⁶ Vgl. ebda 301.

⁴⁷ Vgl. ebda 166 f.

übernommen wurde, deren Heimat nach Lage der Dinge nur auf der Reichenau gesucht werden kann⁴⁸.

Diese Feststellung ist nicht so überraschend, wie es im ersten Augenblick scheint, wenn man an die intensiven Beziehungen zwischen Trier und dem Inselkloster um die Jahrtausendwende denkt, als Reichenauer Mönche für den Trierer Erzbischof Egbert (977—993), dessen Sorge für die Liturgie auch sonst bekannt ist⁴⁹, kostbare liturgische Handschriften anfertigten⁵⁰. Es sei hier nur an das in der Kunstgeschichte berühmte Egbert-Evangelistar der Trierer Stadtbibliothek erinnert⁵¹ sowie auf das heute in der Pariser Nationalbibliothek liegende Trierer Prachtsakramentar (lat. 18005) aus der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts, das ein unverfälschtes Reichenauer Sanktorale aufweist⁵². Auch darin wird also der Einfluß der Augia dives in Trier greifbar. Zudem hat B. Luykx in seiner Arbeit über die Geschichte des *Ordo Missae* auf die große Bedeutung der Reichenau für die Entwicklung der Liturgie im 10./11. Jahrhundert aufmerksam gemacht⁵³. Das besagt für unsere Frage nicht, daß man in Trier einfach ein Reichenauer Antiphonar kopiert hätte. Solche abrupte Entwicklungen sind in der Liturgie selten, und besonders in Trier lassen sich das ganze Mittelalter hindurch und auch später noch viel eher bewahrende Tendenzen feststellen. Man wird also auch in diesem Fall das bisher Vorhandene zu einem guten Teil behalten haben, um das Neue, das Metz auf dem Umweg über die monastische Zwischenstation der Reichenau anbot, behutsam einzubauen. Das könnte sehr gut um die Jahrtausendwende erfolgt sein, also unter den Erzbischöfen Egbert oder Poppo (1016—1047).

⁴⁸ Ein an sich naheliegender Einfluß von St. Maximin scheint deshalb ausgeschlossen, weil die Maximiner Offiziumstradition die typisch Metzger Eigenarten nicht kennt, wie z. B. aus einem dortigen Brevier des 14. Jh.s hervorgeht (Karlsruhe, Landesbibl. Aug. 261).

⁴⁹ So hat Egbert z. B. auch Anordnungen für die Bannprozession erlassen; vgl. N. Kyll, Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier = Rheinisches Archiv 57, Bonn 1962, 81—86.

⁵⁰ So z. B. auch den nach ihm benannten Psalter (heute in der Bibl. von Cividale); vgl. H. V. Sauerland — A. Haseloff, Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier, Trier 1901. Nach der neueren Forschung ist die Hs jedoch wahrscheinlich in Trier entstanden; vgl. C. R. Dodwell — D. H. Turner, Reichenau reconsidered. A re-assessment of the place of Reichenau in Ottonian art = Warburg Institute Surveys 2, London 1965, 13—16.

⁵¹ Im Faksimile hrsg. von H. Schiel, Codex Egberti der Stadtbibliothek Trier, Basel 1960 (mit Kommentarband).

⁵² Beschreibung bei V. Leroquais, Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France 1, Paris 1924, 113—116.

⁵³ Vgl. B. Luykx, Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe: Liturgie und Mönchtum 29 (1961) 1001—111. Hier ist auch von dem liturgischen Einfluß der Reichenau auf Trier die Rede (110 f.).

Man war aber nicht nur auf andere angewiesen, sondern offenbar auch selber schöpferisch tätig. Das bezeugen die Trierer Eigenoffizien für Eucharistie, Maximin, Paulin und Willibrord, die der *Liber Ordinarius* von ca. 1300 aufweist. Die folgende Zeit, vor allem unter dem großen Erzbischof Balduin von Luxemburg in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, hat eine Fülle neuer Feste von trierischen Heiligen eingeführt⁵⁴, die freilich mit ihren vielfach apokryphen Texten selten eine Bereicherung des Stundengebetes darstellten, ganz abgesehen davon, daß der überladene Heiligenkalender die klaren Linien des liturgischen Herrenjahres zu verwischen drohte.

Ein konstitutives Element des Stundengebetes, das in unserem *Liber Ordinarius* zum erstenmal deutlich in Erscheinung tritt, läßt sich in seinem Ursprung nun auch näher bestimmen. Es sind die Kurzlesungen (Kapitel) der Tagzeiten, die im Gegensatz zum römischen Brevier für die höheren Feste und Sonntage in reicher Auswahl geboten werden. Die Quelle dieser im Trierer Stundengebet gebrauchten Texte ist der *Liber capitularis* des Bischofs Stephan von Lüttich († 920), der aus der Metzger Domschule hervorgegangen war⁵⁵. Stephan hatte das Buch für den gottesdienstlichen Gebrauch an seiner Kathedrale zusammengestellt und schickte ein Exemplar kurz nach 900 an den ihm befreundeten Metzger Bischof. Von hier aus wird das Buch dann wohl nicht lange danach an die Trierer Kathedrale gekommen sein. Der Inhalt ist uns ziemlich genau aus Stephans Widmungsepistel und späteren Abkömmlingen des Buches bekannt. Stephan entnahm die Texte für die Kapitel fast ausschließlich der Hl. Schrift, die Orationen den reichhaltigen Sammlungen der Sakramentare. In Trier ging man bei der Übernahme des Lütticher Buches mit einer gewissen Freiheit um, wie die Quellen zeigen. Die Handschrift 363/1067 der Trierer Stadtbibliothek vom Anfang des 13. Jahrhunderts ist ein Kollektar aus dem Stift St. Simeon⁵⁶. Sein Inhalt stimmt vollkommen mit den Angaben un-

⁵⁴ Vgl. hierzu P. Miesges, Der Trierer Festkalender. Seine Entwicklung und Verwendung zu Urkundendatierungen = Trier. Archiv, Ergänzungsheft 15, Trier 1915. Jedoch muß darauf hingewiesen werden, daß nicht alle in den Kalendarien aufgeführten Heiligen auch liturgisch gefeiert wurden, sondern die Namen oft einfach den Martyrologien entnommenes Füllmaterial darstellen. Nur die liturgischen Bücher geben darüber Auskunft, welche Heiligen liturgische Verehrung genossen. Für die Mitte des 14. Jhs. wäre hier der *Ordinarius* des EB Balduin von 1345 (Trier, Stadtbibl. 1737/66) zu befragen.

⁵⁵ Meinem Laacher Mitbruder C. Mohlberg († 1963) gebührt das Verdienst, die Spuren dieses Buches wiederentdeckt zu haben: Spuren eines mittelalterlichen Liturgiebuches, des „*Liber capitularis*“ Stephans von Tongern († 920), in: *Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller*, Bd. 1 = *Recueil de Travaux publiés par les membres des Conf. d'hist. et de phil.* 40, Louvain-Paris 1914, 350–360.

⁵⁶ Vgl. M. Keuffer, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, 4. Heft, Trier 1897, 9.

seres etwa hundert Jahre jüngeren *Liber Ordinarius* überein und hat sich im Trierer Stundengebet bis 1748 erhalten.

Die Freiheit, deren sich die einzelnen Kirchen bei der Gestaltung ihrer Liturgie erfreuten, hatte auch ihre Schattenseiten. Die Antiphonalien waren in der Diözese oft von Kirche zu Kirche verschieden, und mancher Wildwuchs schlich sich ein. Wir können solche Unterschiede auch in der alten Trierer Kirche feststellen. So wich z. B. die Offiziumsordnung am Stift St. Florin in Koblenz in manchen Punkten sehr erheblich von der des Trierer Domes ab, wie sich an den erhaltenen Handschriften ablesen läßt⁵⁷. Es war das ständige, aber wohl auch vergebliche Bemühen der Trierer Erzbischöfe, die liturgische Einheit im Bistum nach Möglichkeit zu erhalten. Vor allem der große Reformator Balduin von Luxemburg schärfte es im Vorwort seines neuen *Liber Ordinarius* von 1345 allen Kirchen des Erzstiftes ein, sich von nun an nach dem Beten und Singen der Mutterkirche zu richten⁵⁸. Aber auch er konnte damit nicht durchdringen. Das wurde erst mit dem Erscheinen liturgischer Drucke möglich. Nun konnte sich die Kathedralliturgie allmählich im Bistum durchsetzen. Im übrigen bedeutete das Aufkommen gedruckter Bücher keinen Bruch mit der überlieferten Liturgie, da die Handschriften in fast unveränderter Form in die Drucke übernommen wurden und erst später eine neue und praktische Ordnung des Inhalts erfolgte. Bei jedem Neudruck — das erste Trierer Brevier erschien im Druck um 1475⁵⁹ — suchte man immer wieder Verbesserungen anzubringen, vor allem bei den oft recht obskuren Quellen entstammenden Lesungen.

Die liturgischen Reformbeschlüsse des Trienter Konzils und das Reformbrevier Pius' V. hatten auf das Stundengebet der Trierer Kirche keinen merklichen Einfluß, zumal der Papst den Kirchen, die sich auf eine mindestens zweihundertjährige Überlieferung berufen konnten, die Beibehaltung ihrer eigenen Breviere gestattete⁶⁰. Als man in Trier 1628 ein neues Brevier drucken mußte, blieb man beim überlieferten Erbe. Und man tat gut daran, denn die Trierer Kirche besaß in ihrem Stundengebet vor allem für das Herrenjahr einen Reichtum an wertvollen Elementen und Texten, die dem römischen Brevier längst verlorengegangen waren. Es sei hier nur an die dreifach gegliederte altrömische Ostervesper erin-

⁵⁷ Das zeigt sehr deutlich ein Brevier des Florinstiftes aus dem 15. Jh. (Mainz, Bibl. des Priestersem., Hs. 130), das starke Mainzer Einflüsse aufweist. Auf ähnlicher Linie liegen die im Trierer Bistumsarchiv erhaltenen Antiphonalien von St. Florin.

⁵⁸ Vgl. Stadtbibl. Trier, 1737/66, Prolog.

⁵⁹ Vgl. P. Siffrin, Zur Geschichte der Liturgie im Trierer Raum, in: *Ekklesia. Festschrift f. Bischof M. Wehr*, hrsg. v. d. Theol. Fak. = Trierer Theol. Studien 15, Trier 1962, 274.

⁶⁰ Vgl. Bäumer 438.

nert mit ihrer Prozession zum Taufbrunnen und an die auch gesänglich höchst eindrucksvolle Kyrie-Litanei in den Laudes des *Triduum sacrum*⁶¹.

Überblicken wir diesen zweiten Abschnitt der Trierer Offiziums-geschichte noch einmal, dann sehen wir, daß Trier um die Jahrtausendwende für sein Stundengebet neuen Nachschub aus Metz erhält, der sehr wahrscheinlich über die Reichenau kommt, daß man einige westfränkische Heiligenkulte der ersten Schicht abstößt und dafür Trierer Heilige mit Eigenoffizien aufnimmt. Auch sonst ist man für Einflüsse von anderen Seiten offen und baut so mit sehr verschiedenem Material auf der alten römisch-Metzer Grundlage weiter.

III.

Die letzte Etappe in der Geschichte des Trierer Stundengebetes beginnt mit dem Reformbrevier des Erzbischofs Franz Georg von Schönborn (1729—1756) aus dem Jahre 1748, das eine radikale Änderung der Lage bringt⁶². Betroffen wird davon hauptsächlich der Heiligenteil. Der kritische und aufgeklärte Zeitgeschmack wußte mit den alten Legenden und Wundergeschichten im Stundengebet nichts anzufangen. So beseitigte man fast alle Trierer Eigenoffizien des Mittelalters und ersetzte sie durch das entsprechende Commune. Darüber hinaus fielen dieser Säuberung selbst so uralte Offizien wie die von Sebastian, Agnes, Agatha u. a. zum Opfer, die selbst das Brevier Pius' V. geschont hatte. Aufgegeben wurde ferner das alte Trierer Eigengut der Kurzlesungen, für die man völlig neue Texte aus dem Pariser Brevier übernahm, dem man sich auch teilweise hinsichtlich der übrigen Lesungen konformierte. Der Wind wehte also aus neugallikanischer Richtung. Der Einfluß des römischen Breviers wird nun aber auch spürbar. Ein großer Teil der Lesungen aus dem Homiliar des Paulus

⁶¹ Nachdem die Antiphon zum Benediktus wiederholt war, sang man:
Kyrie eleison

V. Qui prophetice prompsisti, ero mors tua, o mors.

R. Domine miserere. Christus Dominus factus est obediens usque ad mortem.

Kyrie eleison, Christe eleison.

V. Qui expansis in cruce manibus traxisti omnia ad te saecula.

R. Domine miserere. Christus Dominus...

Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison...

V. Vita in ligno moritur, infernus ex morsu, despoliatur.

R. Domine miserere. Christus Dominus... Mortem autem crucis.

(Nach dem Brevier von 1748, p. verna, 324). Als weiteres Beispiel sei der Text der Magnifikat-Ant. am Freitag nach Christi Himmelfahrt angeführt:

Hodie secreta coeli caro Christi petiit, hodie factum est magnum angelorum gaudium, quia Filius excelsi iam immortalis in regnum Patris sui gloriosus advenit, alleluia, alleluia.. (ebda 472).

⁶² Vgl. oben Anm. 15; dazu Bäumer 553 f., wo auch kurz die weiteren Schicksale dieses Breviers dargestellt werden.

Diaconus an den Sonntagen und Festen wird durch Schriftlesung ersetzt — eine sicher sympathische Neuerung. Aber man verzichtet auch auf den reichen Bestand an Orationen und schließt sich dem Brauch Roms an, für jedes Offizium nur eine einzige Oration zu verwenden.

Die Neuerungen bedeuten ohne Zweifel in vielen Fällen Verbesserungen und Erleichterungen, die man aber nur um den Preis der Aufgabe vielen wertvollen Gutes erreichte, die im Grunde unnötig war. Unter diesen Umständen war es ein Glück, daß wenigstens im Herrenjahr der reiche Bestand an Antiphonen und Responsorien im großen und ganzen erhalten blieb.

Fast 150 Jahre lang sang und betete man in dieser Form das Stundengebet in der Trierer Kirche. Selbst die Umwälzungen der Französischen Revolution haben daran zunächst wenig geändert. Aber mit der Aufhebung aller Stifte und Klöster durch die Säkularisation im Jahre 1802 war das öffentliche Chorgebet in der Trierer Sonderform verstummt. Noch bevor der Druck von 1748 erschien, hatte Erzbischof Hugo von Orsbeck († 1711) für den Privatgebrauch das römische Brevier gestattet, das sich nun im 19. Jahrhundert aus praktischen Gründen immer mehr durchzusetzen begann. In der Kathedrale hielt man bis auf ein kurzes Zwischenspiel mit dem Pariser Brevier unter Bischof Charles Mannay das Stundengebet nach dem alten Trierer Ritus. Aber seine Tage waren auch hier schon gezählt. Im Jahre 1864 gab H. Hermesdorff noch ein Antiphonale nach dem Trierer Brauch heraus⁶³ mit dem Ziel einer Vereinheitlichung des Chorals im Bistum gegen die römische Medicea-Ausgabe. In diesem Zusammenhang kam es schließlich zu dem sogenannten Trierer Choralstreit⁶⁴. Die in diese Auseinandersetzungen mit hineinspielenden Tendenzen zur vollständigen Romanisierung der Liturgie, die in Frankreich sich schon vorher gezeigt und durchgesetzt hatten, führten dann zum Beschluß des Domkapitels vom 24. August 1887, das Trierer Brevier mit Beginn des Jahres 1888 zugunsten des römischen endgültig aufzugeben. So fand die fast tausendjährige wechselvolle Geschichte des Trierer Stundengebetes ihr Ende. Damit hatte sich zwar die *ecclesia Treverensis* der *Lex orandi*, der römischen Kirche angeschlossen, aber diese Uniformierung bedeutete noch einmal eine letzte Preisgabe wertvoller Überlieferung. Der vielstimmige Chor des Gotteslobes hatte etwas von seiner reichen Klangfülle verloren.

⁶³ Antiphonale iuxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis dispositum, Trier 1864.

⁶⁴ Vgl. D. J. J. Johnen, Michael Hermesdorff und der Trierische Choral, Trier 1942 (ungedr. wissensch. Arbeit der Theol. Fak.); P. Schuh, Der Trierer Choralstreit, in: *Musicae sacrae ministerium. Beiträge zur Geschichte der kirchenmusikalischen Erneuerung im XIX. Jahrhundert...*, hrsg. von J. Overath, Köln 1962, 125—138.

Wir sind in unseren Tagen Zeugen einer großen liturgiegeschichtlichen Wende. Nach den Worten der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums verzichtet die Kirche heute selbst in ihrer Liturgie auf starre Einheitlichkeit, wie sie bisher im Anschluß an die Reformen des Tridentinums Ideal und Pflicht war. Unter Wahrung des römischen Ritus im wesentlichen soll berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker Raum gelassen werden⁶⁵. Dieser wichtige Grundsatz eröffnet auch den Teilkirchen weite Möglichkeiten neuen liturgischen Gestaltens — freilich wohl nicht mehr im engen Rahmen des einzelnen Bistums, sondern innerhalb größerer Räume. Das gilt sinngemäß auch für das Stundengebet, das die Kirche nicht als klerikales Reservat betrachtet, sondern zu dessen Feier sie Priester und Gläubige im Gotteshaus zu versammeln wünscht⁶⁶. Auch hier will sie nicht mehr an starren Formen festhalten. Die jüngst erlassene zweite *Instructio* zur Durchführung der Liturgiekonstitution gestattet etwa eine weitgehende Umgestaltung der Vesper durch Verringerung der Psalmen, Einfügung einer längeren Lesung oder Homilie, des Gläubigengebetes usw.⁶⁷. Hier kann in vielfacher Weise auf die besonderen Anliegen der zum Gebet versammelten *ecclesia localis* Rücksicht genommen werden. So ist uns heute die kostbare Möglichkeit wiedergeschenkt, in zeitgemäßer Form und unter Verwendung der reichen Gebetsschätze aus vergangenen Jahrhunderten den vielstimmigen Chor der über den Erdkreis hin verstreuten Kirchen Christi wieder erklingen zu lassen zum Lob und zur Verherrlichung des Vaters.

⁶⁵ Vgl. Art. 37 f. (43 f.).

⁶⁶ Vgl. ebda Art. 84 und 100 (77 und 87).

⁶⁷ Vgl. *Instructio altera ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, n. 21: *Acta Ap. Sedis* 59 (1967) 447.

Selbstdarstellung und Erneuerung der Kirche

Unter diesem Motto sei die Besprechung von drei Werken zusammengefaßt, deren Problematik sich weithin überschneidet, deren Inhalt sich glücklich ergänzt¹. Schützeichel trägt nämlich mit seiner Monographie über die gegenreformatorische, kontroverstheologische Ekklesiologie Stapletons zur Aufhellung des historischen Hintergrundes, der Folie, für die ekklesiologische Neubesinnung bei, die das II. Vatikanum eingeleitet hat. Er bietet damit einen Maßstab für die konkretere Erfassung und Wertung dessen, was das Konzil „Neues“ brachte. Darin liegt eine gewisse aktuelle Bedeutung dieser im übrigen historischen Untersuchung. Das von Filthaut herausgegebene Sammelwerk blickt als Ganzes nach vorwärts, indem es das in den Konstitutionen und Dekreten des II. Vatikanums ausgesprochene Selbstverständnis der Kirche und vor allem ihr „erneuertes Selbstbewußtsein von ihrer Aufgabe in der Welt von heute“ (S. 8) zu verdeutlichen, die durch die „Radikalität“ und „Fülle der aufgeworfenen Probleme“ vielen Katholiken drohende „Verwirrung“ oder „Lähmung“ zu überwinden und der Verleiblichung des „erneuerten Geistes in neuen Formen“ zu dienen sucht (S. 8). Die von Kardinal Bea, dem Präsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen, und Visser't Hooft, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, gemeinsam herausgegebene Dokumentensammlung bietet authentische Einblicke in die seit der Vorbereitung des Konzils behutsam fortschreitende ökumenische Bewegung, in der sich mittlerweile die katholische Kirche und der Weltrat der Kirchen zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden haben. Der Weltrat der Kirchen versteht seit einiger Zeit nicht nur einen friedlichen Dialog, sondern die „volle Einheit“ der Kirchen als seine „wahre Aufgabe“ (S. 106) und sein „letztes Ziel“ (S. 128, 137 f.). Die Begründung dafür: „Für die Kirchen kann die Koexistenz nicht genügen. Sie sind gerufen, die Einheit des Volkes Gottes sichtbar zu machen“ (Visser't Hooft S. 138). Papst Paul VI. bezeichnet in seiner Eröffnungsrede zur zweiten Sitzungsperiode dasselbe als ein (indirektes) Hauptziel des Konzils (S. 10). Das Konzil selbst urgiert im Ökumenismusdekret (n. 5) die „Erneuerung der Kirche“ als das „Hauptmittel“ für „die Wiedergewinnung der Einheit“ (so Bea S. 46). Von Visser't Hooft wird dies letzte besonders begrüßt (S. 122 f.).

„Reformkonzilien“ (als Konzilien, für die Reformen im Mittelpunkt standen) hat es schon vom Lateranense IV (1215) bis zum Konzil von Trient in größerer Zahl gegeben (vgl. LThK² 8, 1085 f.), darunter auch solche, wie die von Kon-

¹ Schützeichel, Heribert: Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton. Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert. Trier (Paulinus-Verlag) 1966 (Trierer Theologische Studien Bd. 20) XII + 375 S. Kart. 37,— DM. — Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil. Hrsg. von Theod. Filthaut. Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag) 1966. 407 S. Lw. 29,80 DM (zit.: Erneuerung). — Kardinal Bea, Augustin — Visser't Hooft, Willem A.: Friede zwischen Christen. Freiburg 1966 (Herder-Bücherei Bd. 269) 172 S. 2,80 DM.

stanz, Basel und Trient, die (mit oder ohne Erfolg) zugleich eine kirchliche Wiedervereinigung intendierten. Die Dekrete des II. Vatikanums übertreffen nicht nur „an Umfang bei weitem alles, was bisher je von einem Ökumenischen Konzil... erarbeitet worden ist“ (Le Gouillou, Erneuerung S. 164), sie dokumentieren auch einen Erneuerungswillen, der sowohl den sich wandelnden Aufgaben der Kirche in der sich ökonomisch und gesellschaftlich rapide verändernden Welt und religiösen Weltsituation wie dem erstarkenden Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Kirche selbst und ihrer Sendung in die Zeit hinein gründlich Rechnung zu tragen sucht. Darum beschränkt sich die heutige katholische Kirche nicht darauf, diese oder jene veralteten Vorstellungs- oder Frömmigkeitsformen aufzugeben, um neue hervorzubringen. In einem Geiste, der alle Menschen und zumal alle an Christus Glaubenden in ihrer Eigenart respektiert und umfaßt, ist sie auch redlich bemüht, ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen, zu allen Religionen der Erde und selbst zum Atheismus neu zu bedenken und zu gestalten. Soweit es sinnvoll ist, strebt sie auch danach, sich der modernen Welt „anzupassen“, um ihre de-facto-Inexistenz in dieser wieder missionarisch zu aktivieren.

Eine mit menschlichen Mitteln unüberwindliche Barriere für die Wiedervereinigung der Christen bilden, namentlich gegenüber den verschiedenen reformatorischen religiösen Gemeinschaften und Bünden, nach wie vor die tiefgreifenden Glaubensdifferenzen. Diese werden weder von Visser't Hooft noch von Kardinal Bea retouchiert. Sie betreffen nicht zuletzt das grundlegende dogmatische Selbstverständnis der katholischen Kirche und im besonderen das Verhältnis ihres Lehramtes sowie der „Tradition“ zur Hl. Schrift. Auch darin werden Annäherungen versucht. Die Diskussionen darüber berechtigen indes am ehesten dazu, auch bei den heutigen katholischen Theologen zwischen „konservativeren“ und (sagen wir) konzessions- oder auch revisionsbereiteren zu unterscheiden.

Die Reformbemühungen des Konzils von Trient blieben im Vergleich zu den derzeitigen auf die Behebung bestimmter Mißstände beschränkt. Allein die Einschärfung der bischöflichen Residenzpflicht mußte ja damals in einem langen und zähen Ringen erkämpft werden. Das 3. Kapitel der Konstitution über die Kirche und das Dekret „Christus Dominus“ über das Amt und die Hirtenpflichten der Bischöfe bewegen sich auf unvergleichlich höherer Ebene. In den zahlreichen Anathemen des Tridentinums ging es primär um die Abgrenzung der *fides catholica* von der „Häresie“ sowie um eine energische Abschilderung der Gläubigen gegen diese. Das diente (bis vor kurzem) weder dem gegenseitigen Verständnis noch (obwohl der klare Aufweis der Lehrunterschiede auch dafür wertvoll sein kann und unumgänglich ist) einem ökumenischen Dialog, der sich auf die gemeinsamen Fundamente stützt und das Zusammengehörigkeitsbewußtsein stärkt.

Das waren die geschichtlichen Voraussetzungen für die nachtridentinische „Kontroversthologie“. Man sprach über die Zäune hinweg, um das Recht der eigenen Position zu verteidigen und zu konsolidieren, mitunter auch in polemischem Ton. Konfessionelle Polemik ist mittlerweile alseits verpönt. Kontroversen mit Verständnisbereitschaft kann es indes auch unter Brüdern geben.

Unter den getrennten Brüdern geht es sogar nicht ohne solche, wenn ein jeder aus ehrlicher Überzeugung spricht und sie sich, ohne der „Versuchung des Relativismus“ oder des „Synkretismus“ nachzugeben (vgl. Visser't Hooft S. 155 bis 162), im Glauben an Christus und in der Glaubenstreue zu seiner Offenbarung einigen wollen. Nach Visser't Hooft (S. 138) bedeutet darum auch noch die mittlere Phase der ökumenischen Entwicklung auf Eignung hin, nämlich das Stadium gegenseitiger Hilfe der „Schwesternkirchen“, wohl „die gegenseitige Berichtigung anstelle einer destruktiven Polemik“, aber noch „nicht das Ende aller Kontroversen“. Unser Interesse an Thomas Stapleton als einem der bedeutendsten katholischen Kontroverstheologen der Zeit nach dem Tridentinum ist dementsprechend teils nur noch geschichtlicher, teils auch systematischer Art. Das erste betrifft den Stil und die Methode, in der damals die „Kontroversen“ geführt wurde; zum zweiten wäre zu prüfen, inwieweit Argumente Stapletons vielleicht auch noch für die heutige Diskussion von Belang sind. —

Nach diesen Vorbemerkungen Näheres zu den drei Werken.

1. Schützeichel entrißt Stapleton oder wenigstens dessen kontroverstheologische Ekklesiologie der Vergessenheit. Denn neben Melchior Cano und Bellarmin war dieser englische Theologe, der 1563 als Verweigerer des Suprematseides seine Heimat verließ und fortan vor allem in Douai und Löwen als Professor der Hl. Schrift wirkte († 1598), lange Zeit fast ein Unbekannter. M. J. Scheeben hat ihm nachgerühmt, daß er „wie kein anderer das katholische Prinzip des Glaubens gegenüber dem protestantischen klargelegt und verteidigt“ habe (Sch. S. 2). Der Trierer Fundamentaltheologe Wilh. Bartz regte Sch. als seinen Schüler an, dem nachzugehen. Das tat Sch. zunächst (i. J. 1961) in seiner Lizentiatenarbeit „Der Kirchenbegriff bei Thomas Stapleton“², alsdann in der nun gedruckten Dissertation über das Thema „Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität“, „das Kernstück der Ekklesiologie Stapletons“ (S. 29). Das hervorstechendste Ergebnis dieser Untersuchung: Nach St. ist es „im Grunde ein Unding, die Heilige Schrift ohne die lehrende Kirche auch nur zu denken“. Er „scheint der einzige Theologe des Reformationszeitalters zu sein, der den Vorrang der lehrenden Kirche vor der Schrift so betont herausgestellt hat“ (S. 211). Insofern ist St. also ein ausgesprochener Vertreter der anti-reformatorischen Theologie.

Sch. schöpft in erster Linie aus St.s grundlegendem Werk *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica* vom J. 1579. Daneben berücksichtigt er vergleichend und ergänzend, „was Stapleton in seiner *Defensio* und *Triplificatio* (zwei Werke, die sich gegen seinen englischen Hauptgegner, den Calvinisten Will. Whitaker richten) über die kirchliche Lehrautorität ausgeführt hat“ (S. 31). Schade, daß von dieser und der übrigen Literatur aus der Feder St.s, welche die Bände II–IV in dessen *Opera omnia* füllt, im Quellenver-

² Diese Untersuchung (XV + 291 S. in Maschinenschrift) stellt nach einer umsichtigen Einführung in die Anfänge einer systematischen Lehre von der Kirche im Spätmittelalter und im 16. Jhdt. (S. 21–35) vor allem St.s Lehre von der Kirchengliedschaft (S. 48–49) sowie von sechs Wesenseigenschaften (S. 100–176) und vier Merkmalen (S. 177–242) der Kirche dar.

zeichnis (S. 352) nichts zu finden ist und daß man für deren Datierung den (ebenfalls von Sch. verfaßten) Artikel Stapleton im LThK² nachschlagen muß. In seiner Lizentiatenarbeit über den Kirchenbegriff bei St. bietet Sch. S. 19—23 einen umfassenderen Überblick über St.s literarisches Werk. — Die Darlegungen St.s werden durchweg ausführlich wiedergegeben und überzeugend interpretiert. Zu S. 154, 164 f. und 178 möchte ich indes ein Bedenken anmelden, das sich gegen die Übersetzung von *conditio* in dem dortigen Zusammenhang mit „Beschaffenheit“ richtet. Denn es kann auf keinen Fall stimmen, daß die Kirche eine „göttliche Beschaffenheit des sich offenbarenden Gottes“ bilde. Mag St. nämlich noch so sehr betonen, daß Gott sich „durch die Kirche offenbare“ und daß diese somit in „den Gesamtkomplex des Formalgrundes“ des Glaubens mit hineingehöre (S. 155), so wird die Kirche von ihm doch durch eben dieses „durch“ keineswegs mit irgendeinem der Gott selbst eigenen Seins- oder Wirkattribute identifiziert, sondern als eine von Gott freigewählte Bedingung, und näherhin als ein Medium seines Heilswirkens, von Gott selbst unterschieden. — Besondere Anerkennung verdient der Umfang, in dem Sch. die Lehre der Protestanten, gegen die St. sich richtet (Luther, Calvin, Melancton, Whitaker u. a.), sowie zahlreicher katholischer Kontroverstheologen vor und neben ihm zu seiner geschichtlichen Ortsbestimmung (S. 8—28), für den Nachweis von Abhängigkeiten, insbesondere von Melchior Cano (S. 157—159 u. ö.), und für die Präzisierung von St.s eigener Konzeption mit in den Blick faßt. St. polemisiert überscharf gegen die Spätscholastiker Durandus und Biel (S. 34—46 u. ö.), weil er „den protestantischen Gegnern zu verstehen geben will, daß er keineswegs die Bedeutung der äußeren Stimme der Kirche für die Erzeugung des Glaubens überschätze“ (S. 45).

Die Disposition der Untersuchung Sch.s folgt im großen ganzen der 4. Kontroverse (= dem 8. Buch; vgl. S. 29) der *Demonstratio* St.s (vgl. S. 4). So diskutiert er im I. Teil, nach den „Prolegomena“ (S. 29—59) über die Analyse des Glaubensaktes, unter der Überschrift „Das Wesen der kirchlichen Lehrautorität“ deren Notwendigkeit (S. 60—114) und vor allem ihre Unfehlbarkeit (S. 114—196). In einem „Anhang“ dazu (S. 197—214) behandelt Sch. im Anschluß an die letzten Kapitel der *Demonstratio* und an die *Relectio* (S. 198 f.) zusammenfassend das bis heute umstrittene Verhältnis zwischen Autorität der Kirche und der Hl. Schrift. Der „II. Teil“ über den „Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität“ umfaßt die Themen: Der Bibelkanon (S. 220—252), der Bibeltext (näherhin: das Verhältnis der vorliegenden Übersetzungen zum Urtext), Schriftsinn und Schriftauslegung (S. 276—299) sowie die der katholischen Traditionslehre entsprechende Existenz und Autorität „ungeschriebener Dogmen“. Folgendes sei aus all dem hervorgehoben.

a) St. begründet seine These, so weit wie möglich, aus der Schrift, zum Teil in längeren bibeltheologischen Ausführungen (vgl. z. B. Sch. S. 61—64, 75 f.). Mit dem Tridentinum verteidigt er zwar die Authentizität der Vulgata, erkennt aber auch die Nützlichkeit des Schriftstudiums im Urtext an (S. 252—276). Doch woher weiß man überhaupt, was zur Hl. Schrift gehört? St. kennt die historischen Probleme der Kanonbildung: die Kanonizität einer Reihe biblischer Bücher war lange umstritten. Er betont: die Lehrautorität der Kirche hat den Kanon ver-

bürgt, und sie verbürgt ihn weiter. Über die Feststellung dieser Tatsache hinaus demonstriert St. die Angemessenheit und Notwendigkeit der kirchlichen Kanonverbürgung und der Zurückweisung der Apokryphen durch die Kirche (Sch. S. 220—244). Schon insofern gehört die Hl. Schrift zu den „Gegenständen der kirchlichen Lehrautorität“ (S. 245).

b) Auf welches Kriterium stützte sich die Kirche bei der Kanonbildung? Entscheidend war ihre Glaubensregel (*regula fidei*). Denn „mit Hilfe des vorgängigen, von ihr überlieferten und den Herzen der Gläubigen eingeschriebenen Glaubens hat sie die wahren von den falschen Büchern unterschieden“ (S. 247). Mit anderen Worten war „die gesamte Lehre, welche die Apostel überlieferten“, die *regula regulans* (S. 331 f.). Die Inspiration der Schriften durch den Heiligen Geist (die auch St. ähnlich wie Luther, Calvin und viele katholische Zeitgenossen sich als *dictio verbalis* vorstellt) sowie der apostolische Ursprung (dieser Begriff schließt auch Apostelschüler mit ein) sind bei dieser kirchlichen Kanonbildung vorausgesetzt (S. 247—252).

c) Der Sinn der Hl. Schrift erklärt sich nicht hinreichend selbst. Mit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus betont St., daß auch alle Irrlehrer sich auf die schlecht verstandene Schrift stützen. Kein privater Schrifterklärer dürfe sich selbst zum autoritativen Lehrer anderer machen, weil er zu sehr in der Gefahr sei, daß er aus Eigenem rede. Der Geist der Wahrheit und eine unfehlbare Verkündigung des Wortes Gottes sind von Christus nur der Kirche als ganzer zugesagt. Der Schriftsinn bildet demnach „den zweiten Hauptgegenstand der kirchlichen Lehrautorität“ (S. 276—299). — Gegen Luther erklärt St.: Als geschriebenes oder verkündetes Wort hat das Wort Gottes den Geist Gottes nicht in sich. Es ist tot. Der Geist Gottes war zugegen im Geiste der Hagiographen, aber er inhäriert nicht den von diesen niedergeschriebenen Worten (Sch. S. 289). Von solchen Sätzen scheinen sich nunmehr auch mehrere Dokumente des II. Vatikanums und die Enzyklika *Mysterium fidei* Papst Pauls VI. zu distanzieren, indem sie die quasi-sakramentale „Würde und Kraft des Gotteswortes“ und die Gegenwart Christi in diesem (vgl. *Engelung*, Erneuerung S. 104, 118 f.) lehren. Es ist jedoch sehr zu beachten, daß sich St. gegen eine vom Glauben und Leben der Kirche isolierte Betrachtung des geschriebenen oder gesprochenen Wortleibes, gegen den bloßen Buchstaben (vgl. 2 Kor 3, 6) wendet.

d) Neben der fehlenden Selbstbezeugung und der Dunkelheit der Hl. Schrift führt St. auch deren inhaltliches Ungenügen für die Notwendigkeit einer nicht nur an den Wortlaut der Schrift gebundenen kirchlichen Lehrautorität an (S. 99—114). Diese Auffassung kann heutzutage auch manche „katholischen Theologen nicht mehr ganz befriedigen“ (Sch. S. 112). Doch schon St. bahnt hier die zweifellos sehr wichtige Unterscheidung an: zwischen einem Genügen der Schrift als Quelle des für jeden heilsnotwendigen Glaubens und einer ausschließlichen Verbürgung der ganzen Offenbarung durch die Schrift. Darum erklärt St. einerseits, daß sich alles Heilsnotwendige in genere und implicite in der Schrift finde (S. 313), andererseits betont er, daß die Schrift „allein nicht ausreiche, alle Glaubensfragen zu entscheiden“ (S. 112). Näheres S. 313 f., 317 f., 323 f. Diese und weitere Unterscheidungen in den Begriffen der „notwendigen Glaubenslehre“ (S. 317 f.) und der Tradition (S. 328 ff.), die Stapleton z. T. noch

nicht hinreichend klärt, sind notwendig, um zu verstehen, was er mit „ungeschriebenen Dogmen“ (Dogmen in einem weiteren Sinne) meint. Denn an eine mechanische Verteilung der Glaubenswahrheit auf Schrift und Tradition als zwei Quellen denkt er nicht (S. 323 f.), obwohl er die Verbindlichkeit des durch Tradition bezeugten „Wortes Gottes“ prinzipiell auf die gleiche Stufe stellt wie die der Hl. Schrift (S. 328 ff.). Der dogmatische Wert solcher Tradition besteht demnach bei den „ungeschriebenen Dogmen“ in einer konkreteren Bezeugung und Entfaltung derselben Glaubenswahrheit, die immer zumindest implizit auch in der Schrift enthalten ist.

e) Die Alternativfrage: „Wer von beiden hat den Vorrang“, die Autorität der Schrift oder die der Kirche?, begeistert St. nicht (S. 197 f.). Seine Antwort unterscheidet und vereint die folgenden komplementären Aspekte: Die Auffassung, daß die Kirche kraft ihrer Autorität eine Lehre vortragen könne, die der Schrift widerspräche, ist falsch und wurde nie von Katholiken vertreten. In dieser Hinsicht ist also die Kirche der Schrift unterworfen. Das „Wort Gottes“, dessen „Stimme“ die Kirche ist, beschränkt sich jedoch inhaltlich nicht auf das, was explizit in der Schrift steht. Der Glaube der Kirche ist auch zeitlich früher als jede (neutestamentliche) Schrift, und die lehrende Kirche stellt ein vortrefflicheres Subjekt dar als die Schrift. Die Protestanten irren nämlich, wenn sie übersehen, daß das in der Schrift stehende Wort Gottes von der Kirche geschrieben und verbürgt ist, oder wenn sie die Kirche einfachhin mit Menschen gleichsetzen. Denn die Kirche hat ihre Lehrautorität daher, daß sie als von Gott bestellte Zeugin für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus Zeugnis ablegt (S. 199 ff., 309—313, 63 ff., 89 ff.).

Sch. tut gut daran, daß er mitunter zeitbedingte und polemische Äußerungen St.s als solche charakterisiert. Die kontrovers theologische Begründung der kirchlichen Lehrautorität, St.s „eigentliche fundamentaltheologische Leistung“ (Schlußworte von: Der Kirchenbegriff bei Th. St.), baut sich ja auch, innerlich unabhängig von Polemik, vor allem auf der Basis der Schrift auf.

2. Das Prinzip „Angriff ist die beste Verteidigung“ mag mitunter für eine profane Politik „richtig“ sein. Für das ökumenische Gespräch zwischen Christen wäre es Gift. Für dieses könnte, vor allem heute, eher gelten: Kirchliche Erneuerung ist die beste Apologie. Doch auch eine solche Maxime wäre zu abstrakt und ergänzungsbedürftig, als daß sie verabsolutiert werden dürfte. Denn in welcher Richtung soll die Erneuerung geschehen? Soll sie Veränderung um jeden Preis sein? Oder etwa nur Anpassung, sei es an andere christliche Gemeinschaften oder gar an die Welt? Das könnte und müßte in der Konsequenz zu einer Selbstliquidierung, nicht nur der römisch-katholischen Kirche, sondern des ganzen Christentums führen. Wo der Eindruck eines solchen unreifen Erneuerungs-Enthusiasmus entsteht, da provoziert er die Abwehrhaltung vieler, ja die Angst, „man könnte sich bereits mit den vom Konzil intendierten oder in seiner Konsequenz liegenden Reformen der Strukturen und Denkweisen an der christlichen Substanz vergreifen“ (Herder-Korrespondenz, August 1967, Sp. 346). Keine wirkliche Erneuerung der Kirche darf ja das Wesen, die Identität und die Kontinuität sowie die einmalige Sendung der von Christus begründeten und bevollmächtigten Kirche aus dem Auge verlieren. Diese „Kirche

Christi“ ist freilich auch in der derzeitigen römisch-katholischen Kirche nur partikulär und unvollkommen verwirklicht. Von dem, was konstitutiv für deren Ziel, Sinn, Auftrag und Autorität ist, darf jedoch nichts preisgegeben werden, am wenigsten bei einer Erneuerung. Sinn und Ziel der kirchlichen Erneuerung, des *aggiornamento*, ist es vielmehr, in der Kirche die Botschaft Christi möglichst „in ihrer Reinheit und Fülle“ „der menschlichen Gesellschaft unserer Zeit präsent zu machen“. So Th. Filthaut im Vorwort (S. 10) zu den sechzehn Beiträgen unter dem Gesamttitel „Umkehr und Erneuerung“. Das Wort „Anpassung“ leidet an der „Problematik“, daß es „mit Vorstellungen der Nachgiebigkeit, der unsachlichen Opportunität und der Preisgabe von Dingen, die nicht verlorengehen dürfen“, belastet ist (S. 9). Ähnliche Reflexionen kehren in den besagten Aufsätzen, die „teils unmittelbar die Reform der Gestalt der Kirche, teils einen Wandel des Bewußtseins anstreben“ (S. 8), wieder.

W. Kasper behandelt, auf die diesbezügliche Diskussion über die Lehre des Tridentinums in den Jahren vor dem II. Vatikanum und auf diesem selbst zurückgreifend, die Relation „Schrift — Tradition — Verkündigung“ (S. 13—41). Auch das letzte Konzil „hat weder die Frage nach der inhaltlichen Suffizienz noch nach der besonderen Stellung der Schrift entschieden oder für entscheidungsreif gehalten“; es führte vielmehr „von der Frage nach dem bloßen Enthaltensein oder Nichtenthaltensein“ weiter „zur Frage nach dem lebendigen und tätigen Glaubenszeugnis der Kirche“ (S. 19). Nach dieser Feststellung bemüht sich K. um eine eschatologische Neuorientierung des theologischen Traditionsbegriffs. „Nicht eine geistesgeschichtlich feststellbare Kontinuität“ soll über „die Identität des Glaubens von damals und heute“ entscheiden, „sondern allein das, daß der Geist damals und heute dieselbe Macht und Kraft erweist“; und diese „Beweise des Geistes“ sollen darin gegeben sein, daß „die Predigt mächtig ist, heute Glauben zu wecken“ und „Zukunft im Morgen zu haben“ (S. 28 f.). Daß etwas „sich in der Kirche bewähren“ und „Glauben finden müsse“, wird als „erstes Kriterium für die Wahrheit einer Verkündigung“ bezeichnet (S. 30). Die Verstehbarkeit soll das zweite Kriterium sein (S. 31). Die Voraussetzungen und Konsequenzen einer solchen Kriteriologie scheint K. jedoch nicht genügend zu bedenken. Der von Christus verheißene Beistand des Hl. Geistes ist allerdings seine Garantie dafür, daß Seine Kirche „nie den Christusglauben verlieren oder ganz unmöglich machen kann“ (S. 30). Aber wenn hier schon kriteriologisch gedacht werden soll, wie kann dann „allein“ der Erfolg der Christusbotschaft „die Wahrheit“ des Verkündeten oder der Tradition beweisen? Impliziert das nicht einen pragmatistischen oder utilitaristischen Wahrheitsbegriff? Und inwiefern kann das Verstehen gerade da ein genereller Maßstab der (objektiven) Wahrheit sein, wo es sich um Glaubensmysterien handelt, die doch jedes menschliche Verstehen übersteigen? Was meint da die „Selbstevidenz des Wortes Gottes in der Kirche“, von der K. (S. 29) spricht? Diese Fragen sollen den genannten Kriterien keineswegs jeden Wert als (objektive oder subjektive) Glaubwürdigkeitsgründe absprechen. Der Glaube an die objektive Wahrheit der christlichen Botschaft basiert jedoch so sehr auf der Christusoffenbarung und dem Zeugnis, das die Apostel „im Heiligen Geiste“ gaben, daß sich jeder Nachweis einer glaubensverbindlichen *Lehrtradition* nach wie vor zumindest

„auch“ auf deren historische Bezeugung, sei es in der Schrift oder in anderen Zeugnissen, die einen kirchlichen Offenbarungsglauben oder die Überzeugung von apostolischer Glaubenstradition bekunden, stützen muß. Kurz, schon der theologische Traditions (παράδοσις-) begriff schließt eine geschichtliche Vermitteltheit, eben die Überlieferung der Wahrheit ein. Kein Traditions-Nachweis kann diese geschichtliche Dimension ausklammern oder umgehen.

J. Lécuyer interpretiert (S. 42—64) die Lehre des II. Vatikanums über die „Kollegialität der Bischöfe“, die „zutiefst im Mysterium der Kirche wurzelt“ (S. 42) und „Bruderschaft im Geiste“ (S. 46 ff.) besagt. Im Hinblick auf Lehramt, Weiheamt und Leitungsvollmacht erwartet er fruchtbare Auswirkungen des kollegialen Bewußtseins. — H. Fleckenstein erwägt (S. 65—91) die Gründe, Möglichkeiten und Wege für die „Erneuerung des Diakonates“. Seine detaillierte Umschreibung des Tätigkeitsbereiches und der Vorbildung der künftigen selbständigen Diakone stimmt weitgehend mit dem mittlerweile (in dem Motu proprio vom 18. 6. 1967) in Kraft gesetzten Ausführungsbestimmungen (vgl. Osservatore Romano vom 28. 7. 1967; Herder-Korresp., August 1967, Sp. 353 f.) überein. Das bestätigt den Eindruck, daß die Diskussion hierüber fürs erste hinreichend ausgereift ist. — E. J. Lengeling stellt (S. 92—135) unter dem Motto „Dialog zwischen Gott und Mensch“ den Hauptinhalt der Liturgiekonstitution dar. Das Grundgesetz für die liturgische Reformarbeit formuliert er auf eine für jede kirchliche Erneuerung gültige Weise so: „Die Reform soll einerseits die gesunde Überlieferung wahren, andererseits berechtigtem Fortschritt die Tür öffnen, wobei die neuen Formen aus den bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen sollen“ (S. 93). „Die Zeichen müssen“ in erster Linie „in allem der Wahrheit entsprechen“, „ferner möglichst verständlich“ sein (S. 103). — E. Padberg zeigt „neue Aspekte der Glaubens-Katechese“ (S. 136—155) auf. Er befaßt sich näherhin mit der biblischen und liturgischen Unterweisung sowie mit der Darstellung der Offenbarungsgeschichte, der Kirche und des nachkonziliaren Weltverständnisses.

Die folgenden vier Beiträge stehen unter dem Leitthema „Ökumenische Aufgaben“. M.-J. Le Gouillou behandelt (S. 159—188) unter der Überschrift „Auf dem Wege zu einer volleren Katholizität“ den Ökumenismus und das an ihm wachsende Selbstverständnis der Kirche als des „universalen Sakramentes des Heiles in Jesus Christus“ (S. 170) und deren „immer schärferen Sinn für die Geschichtlichkeit“ (S. 188). — Th. Filthaut urgiert (S. 189—213) die Aufgabe der „Verkündigung über die Einheit der Christen“. Er sieht deren Ziel darin, „die Christenheit aller Konfessionen von einer zweifachen Introvertiertheit zu befreien. Die Öffnung der Konfessionen aufeinander hin löst ihre Verkrampfung, durch die sie sich gegeneinander abgeschirmt und abgeschlossen haben. Und die Hinwendung zum Dienst an der Welt sprengt alle Versuche, die Kirche abseits von der Welt gleichsam in einem Getto anzusiedeln“ (S. 190). F. warnt ebenso vor verschwommenen Vorstellungen von einer nur unsichtbaren Einheit der Kirche (S. 199 f.) wie vor polemischen Predigten und nicht mehr tragbaren Formulierungen wie der von der „Rückkehr ins Vaterhaus“ (S. 194). Er empfiehlt besonders das Leitthema: Die Kirche als Volk Gottes (S. 195—199). — F. Böckle packt das dornige „Problem der Mischehe“ ökumenisch an (S. 214—234). Mit der

Instruktion „Matrimonii sacramentum“ (vom 18. 3. 1966) hat sich nach ihm „praktisch nicht viel geändert“ (S. 217). Sein „Diskussionsbeitrag“ wagt viel weitergehende Vorschläge: die Kirche solle die Bindung der Ehesakramentalität an die kanonische Form aufgeben und das Versprechen der katholischen Kindererziehung nicht mehr zur Bedingung ihrer Trauungsassistentz machen. Interkonfessionelle Verhandlungen über die allseitige Anerkennung bestimmter trennender Ehehindernisse bezeichnet er als „höchst dringlich“ (S. 232). — Ad. Exeler erörtert „das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Juden“ (S. 235—269). Er berichtet über die Entstehung der diesbezüglichen Konzils Erklärung (im Dekret über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen) und konkretisiert vom Neuen Testament her die Forderungen christlicher Neubewertung.

Den dritten Themenkreis „Kirche und Welt heute“ leitet J. Ratzinger mit der Frage „Weltoffene Kirche?“ ein (S. 273—291). In der Tat kann es „nachdenklich stimmen“, daß frühere Konzilien, die sich als Reformkonzilien verstanden, „der Verweltlichung der Kirche entgegentraten“ (S. 273). (Besonders, wenn heutzutage mitunter gewünschte Änderungen schon allein darum als „Reformen“ bezeichnet werden, weil sie das Christ- oder Priestersein menschlich leichter, bequemer machen sollen.) R.s Antwort: Die Zuwendung der Kirche zur Welt auf dem II. Vatikanum will die vorgegebenen Eigengesetzlichkeiten der Welt respektieren, aber keine Konformierung mit der Welt, sondern im Gegenteil: Entweltlichung der Kirche zur Erfüllung ihrer missionarischen Aufgabe. — Von den weiteren Beiträgen können leider nur noch die Themen genannt werden: H. R. Schlette, Die Kirche und die Religionen (S. 292—311); J. B. Metz, Kirche für die Ungläubigen? (S. 312—329); W. Dirks, Humanismus — eine dritte Konfession? (S. 330—346); W. Heinen, Aufbruch des Unbewußten (S. 347—371); K. Hoffmann, Kirchliche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel (S. 372—392); B. Drees, Das Konzil zur Frage des Krieges und der Völkergemeinschaft (S. 393—403).

3. Die Dokumentation „Friede zwischen Christen“ wurde schon mehrmals zitiert. Alles in allem ist zu dem reichen Inhalt dieser äußerlich anspruchslosen Broschüre zu sagen: Es gibt keine prägnantere und zuverlässigere Information über den Stand der ökumenischen Bewegung, als sie hier von zweien ihrer höchsten Repräsentanten geboten wird. Kardinal Bea³ und Visser't Hooft gehen mit der gleichen Umsicht zu Werke. Ihre Grundsätze sind sich so nahe,

³ Über die hier zusammengefaßten Referate und Interviews hinaus sei auf folgende Veröffentlichungen des Kardinals zum Inhalt der vom Sekretariat für die Einheit der Christen vorbereiteten Konzilsdekrete hingewiesen: Einheit in Freiheit, Stuttgart 1964/65 (Bespr. TThZ 1966, 305 f.); Il segretariato per l'unione dei cristiani: La Rivista del Clero Italiano, Nov. 1965; Quello che l'unità dei cristiani attende dai laici, in: Le Conferenze dell'Università Cattolica, Milano 1964; Das jüdische Volk und der göttliche Heilsplan: Stimmen der Zeit 90 (1965) 641—659; Die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen: Stimmen der Zeit 91 (1966) 2—12; Das Konzilsdekret über den Ökumenismus. Meitingen-Freising (Kyrios-Verl.) 1965. 48 S.; Der Weg zur Einheit nach dem Konzil. Herder 1966. 340 S.; Die Kirche und die Menschheit, Herder 1967. 279 S.

wie es bei den erst noch zu überwindenden Gegensätzen überhaupt sein kann⁴. Beide sind sich überdies darin einig, daß die Wiedervereinigung mehr als nur menschliche Klugheit erfordert, aber auch in der Hoffnung, daß eine tiefere Besinnung auf den einen Herrn der Kirche unter dem Wirken des Heiligen Geistes in der Christenheit die Tragödie der Spaltung überwinden werde.

Prof. Rudolf Haubst, Mainz

⁴ Zu Visser't Hooft vgl. bes. dessen S. 126—141 gedruckten Vortrag über „die Aufgaben der Kirchen in der neuen ökumenischen Situation“.

BESPRECHUNGEN

ALTES TESTAMENT

Bratsiotis, Nikolaus P.: *Eisagoge Eis Ten Theologian Tes Palaia Diathekes*. Athenai 1967 (66 S.). *Antropologia Tes Palaia Diathekes*. I. O Antropos Os Theion Demiourgema. Athenai 1967 (258 S.).

Der Verfasser, Sohn von Professor Panagiotis Bratsiotis, dessen Gastvorlesung an unserer Fakultät in dieser Zeitschrift (70 [1961] 29—41) abgedruckt wurde, selbst auch Dozent an der Athener Universität, hat im letzten Jahr zwei umfangreiche und wertvolle Arbeiten veröffentlicht.

1. In der ersten, der „Einführung in die Theologie des AT“, konstatiert er zunächst die außergewöhnliche Wende, die sich in der alttestamentlichen Wissenschaft innerhalb der letzten 50 Jahre in der Wertung dieser Disziplin vollzogen hat. Während bis etwa 1920 noch viele der damals als führend geltenden Alttestamentler die wissenschaftliche Existenzberechtigung einer Theologie des AT bestritten, sind seither in dauernd ansteigender Zahl sowohl Gesamtdarstellungen dieser Disziplin wie Monographien und Zeitschriftenartikel erschienen, die Themen oder Grundfragen der atl. Theologie behandeln. Damit ist nicht nur die Frage ihrer Existenzberechtigung entschieden, sondern auch ihre wissenschaftliche Bedeutung dargetan. Br. verlegt das Schwergewicht seiner Ausführungen in die „historisch-kritische Übersicht über die Forschung“ (S. 14—62). Nach kurzem Hinweis auf Ansätze bei den alten Kirchenschriftstellern zeigt er, wie im Anschluß an das „Sola-Scriptura-Prinzip“ der Reformatoren auf evgl. Seite die „Teutsche Biblische Theologie“ von Wlfg. Jakob Christmann (Kempten 1629) als erstes in einer langen Reihe von Werken mit ähnlichem Titel und Inhalt erschien. Br. verfolgt sie durch drei theologisch und geistesgeschichtlich verschiedene Perioden (1629—1789, 1789—1921 und 1921 bis heute) hindurch, indem er jeweils die besondere theologische und geistige Richtung der einzelnen Werke umreißt und gegebenenfalls ihre Einwirkung auf die weitere Entwicklung der Disziplin darlegt. Diese Übersicht ist nicht nur wichtig durch die Vollständigkeit und die bibliographisch exakte Aufführung der aufgezählten Werke, sondern gibt dem Verfasser auch die Gelegenheit, in Auseinandersetzung mit den im Laufe der Zeit sich wandelnden Auffassungen über Aufgabe und Methode der atl. Theologie seine eigene zu entwickeln, die er zum Schluß in zwölf „Thesen“ kurz darlegt (S. 53—58). Ihr wesentlicher Inhalt ist in kurzer Zusammenfassung: „Die (echte) Theologie des AT ist die im AT wirklich enthaltene und ungezwungen daraus abgeleitete.“ Die ersten und mustergültigen Vertreter dieser atl. Theologie waren die inspirierten atl. Schriftsteller selbst. Durch die Inspiration ist der übernatürliche Charakter der atl. Offenbarung und, aus diesem Ursprung her, die Einheit der atl. Offenbarung und damit auch die der atl. Theologie gegeben. Entschieden betont er die Geschichtlichkeit der Offenbarung, die aber als Geschichte des göttlichen Heils zu verstehen ist, die ihre Vollendung in Jesus Christus gefunden hat. Besonders beachtenswert ist die Entschiedenheit, mit der Br. die Kirche als „Bewahrerin des Depositums“ (thematophylax) der Offenbarung hinstellt und daraus folgert, daß „der biblische Theologe nicht gleichgültig sein darf gegenüber der Auffassung der Kirche und der von ihr dargebotenen authentischen Deutung der Glaubenswahrheiten, während er im übrigen in seiner Arbeit frei ist“ (S. 56).

2. In dem ersten Teil seiner „Anthropologie“ behandelt Br. zunächst die biblischen Berichte über die Erschaffung des Menschen, die er als Grundlage der folgenden

Darlegung ihrer theologisch-anthropologischen Bedeutung betrachtet. In eingehender Untersuchung werden alle termini und Aussagen über den Menschen behandelt und deren jeweilige Bedeutung und Tragweite festgestellt, besonders eingehend die hebräischen Worte *basar* (Fleisch), *nephesch* (Seele), *neschamah* (Lebenshauch) und *ruach* (Geist). Diese Untersuchung wird mit vorbildlicher Akribie durchgeführt, und die Auseinandersetzung verrät eine außergewöhnliche Belesenheit in der exegetischen Literatur. Sie verdient auch darum besondere Beachtung, weil der Verfasser neben der Untersuchung der hebr. Worte und Redewendungen auch deren Wiedergabe durch die alte griechische Übersetzung der Septuaginta behandelt. Damit bietet er einerseits einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis vieler Stellen dieser wichtigen alten Übersetzung, und benutzt andererseits diese Vergleichung, um deren anthropologische Auffassung in einem heute umstrittenen Punkte zu rechtfertigen. Nämlich, von manchen neueren Alttestamentlern wird gegen sie der Vorwurf erhoben, sie habe durch ihre Wiedergabe des hebr. „*nephesch*“ mit „*psyche*“ den platonischen Seelenbegriff als einen Fremdkörper in die Bibel eingeführt, der dem alttestamentlichen Denken völlig fremd sei. Demgegenüber weist Br. darauf hin, daß die platonische „*Seele*“ ein philosophischer Sonderbegriff sei, dem eine außerordentlich vielfältige Bedeutung des Wortes *psyche* in der vor- und nachplatonischen Literatur gegenüberstehe. Mit Recht nimmt er an, daß die Septuaginta mit *psyche* nicht die platonische „*Seele*“ meinte, sondern das Wort in der Bedeutung verstand, die es sonst in der griechischen Literatur und im Sprachgebrauch hatte, und er weist an vielen Beispielen nach, daß *psyche* in der griech. und *nephesch* in der hebr. Literatur in so vielen gleichartigen Redewendungen gebraucht werden, daß man ersteres als die passende Wiedergabe von *nephesch* ansehen dürfe. Er kann darum mit Recht fragen: „Wie hätte denn *nephesch* (anders) wiedergegeben werden sollen?“, und konstatiert, daß keiner der Kritiker diese Frage beantwortet habe (S. 87). Besondere Beachtung verdient auch die gründliche und eigenständige Behandlung der geistigen Natur des Menschen in den Ausführungen über die *ruach elohim*, den Gottesgeist, als das pneumatische Prinzip im Menschen (S. 125 ff.), sowie besonders über die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen (S. 222 ff.). Im Gegensatz zu vielen neueren Forschern, die mit Hinweis darauf, daß dieses Motiv außerhalb der Genesis erst in der deuterokanonischen Literatur wieder aufgenommen werde, seine Bedeutung für die atl. Anthropologie gering anschlagen, beruht nach Br. „die Stellung des Menschen in der Schöpfung und besonders seine Würde zunächst und hauptsächlich darin, daß er nach Gottes Bild geschaffen ist“ (S. 245). Er zeigt, wie in vielen, über das ganze AT hinreichenden Aussagen über den Menschen, sein Schicksal und seine Bestimmung, dieses Motiv, ohne daß es ausdrücklich angeschlagen wird, im Hintergrund steht. Der zur Verfügung stehende Raum gestattet nicht, auf weitere Einzelheiten einzugehen. Abschließend darf gesagt werden: Der Verfasser hat in seiner Anthropologie ein Werk geschaffen, an dem die atl. Forschung nicht vorübergehen kann, ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen. Die neugriechische Literatursprache, in der es verfaßt ist, bereitet allerdings für manche ein Hindernis, aber kein unüberwindliches. Wer klassisches Griechisch versteht, kann sich nach Erlernung einiger besonderer Verbalformen und syntaktischen Eigenheiten leicht darin einlesen. Es wäre zu wünschen, daß viele junge Theologen diese Mühe nicht scheuten. Die Bücher von Br. zeigen, daß es sich lohnen würde, mit der neueren theologischen Literatur Griechenlands Fühlung zu nehmen.

H. Junker

Plöger, Josef G.: Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium. — Bonn: Hanstein-Verlag, 1967, 225 S. (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. v. G. J. Botterweck — K. Th. Schäfer, Bd. 26), brosch. 48,— DM.

Aus der gleichen Schule wie die Arbeit von R. Kilian stammt die vorliegende Doktor-dissertation. Im Vorwort wird begründet, warum gerade Dt 1–3 und 28 behandelt werden; es handelt sich dabei um Kapitel, die, nicht zu größeren Textkomplexen des Dt gehörig, bisher noch nicht umfassend untersucht worden sind.

Zunächst legt Verf. den literarischen Aufbau der Abschnitte von Dt 1–3 vor, befaßt sich mit Form und Stil und erhebt dann die inhaltliche Aussage. Dabei basiert er auf einer beinahe umfassenden Kenntnis der Literatur, mit der er sich vornehm, jedoch nicht unkritisch auseinandersetzt und deren vielfach zu pauschal gewonnene Ergebnisse er an manchen Stellen im Detail korrigiert.

Dankbar wird man vor allem für den 2. Teil sein, der der Frage des „Gelobten Landes“ aufgrund der Verwendung der beiden hebräischen Äquivalente bis zum Dt und Dtr nachgeht. Der Terminus wird dabei abgesetzt und unterschieden von ähnlichen Ausdrücken in den Nachbarländern Israels. Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß eine Reihe von Predigergenerationen vorgegebene Wortverkündigungen kombiniert, nivelliert und mit verschiedenen hebräischen Ausdrücken gleicherweise das „Verheißungsland“ als „höchstes Heilsgut“ hingestellt haben (S. 128).

Im 3. Teil geht P. den Segens- und Fluchreihen von Dt 28 nach. Besonders hier ist zu ersehen, wie er sein methodisches Instrumentarium (im Titel der Arbeit angegeben) geschickt und mit Erfolg handhabt. Er führt das lange Kapitel auf seine kleinsten Einheiten zurück, untersucht sie nach ihrer formellen wie inhaltlichen Seite und kommt zu dem Ergebnis, daß „Texte verschiedenen Alters und unterschiedlicher Herkunft miteinander verwoben und erweitert worden sind: Alte kultische Formulare, deuteronomische Segens- und Fluchreihen, predigtartige und exilisch-nachexilische Texte“ (S. 192). Im Rahmen der inhaltlichen Aussagen interessiert in besonderer Weise das von K. Koch in Frage gestellte Problem nach einem Vergeltungsdogma im AT. P. kommt nach einem sorgfältigen Abwägen des Für und Wider und der inzwischen ausgetragenen Diskussion zu der Auffassung, daß man nach dem Dt von „Vergeltung“ als Reaktion Jahwes auf „menschliches Verhalten“ reden dürfe. Doch bedarf m. E. diese Frage sicher noch weiterer Klärung; man müßte sich über den Inhalt der verwendeten Begriffe noch klarer werden und sie vor allem aus der Sicht des gesamten göttlichen Handelns neu beleuchten.

Insgesamt ist zu sagen, daß P. sehr viel Fleiß und Energie in die saubere geleistete Kleinarbeit der Einzeluntersuchungen investiert. Seiner vorsichtig abwägenden Methode, die den Text von möglichst vielen Betrachtungsweisen angeht, wie den behutsam formulierten Ergebnissen wird man gerne zustimmen. Jedenfalls reißt sich das Werk von Plöger ebenbürtig den neuesten Publikationen zum Deuteronomium ein. H. Groß, Trier

Haspecker, Josef SJ: Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinaire Bedeutung. — Rom: Bibelinstitut 1967, XXV, 355 S. (Analecta Biblica 30), brosch. 9,50 \$.

Man kann nicht gerade behaupten, daß das hier untersuchte deuterokanonische Buch sich besonderer Beliebtheit als Forschungsgegenstand oder auch als Stoff für Vorlesungen erfreut. Diese Abstinenz ist eigentlich nach den Funden vom Toten Meer und dem Elfer, mit dem man ihre wissenschaftliche Untersuchung in aller Welt betreibt, kaum verständlich. Denn Jesus Sirach ist doch der letzte Versuch im Zeitraum des AT, aus dem Blickwinkel der Weisheitsliteratur, ein Kompendium über die wesentlichen Gehalte des „Gesetzes“ und den Verlauf der Offenbarungsgeschichte vorzulegen, bildet also so etwas wie die Brücke vom AT zum NT.

Diese Lücke beginnt nun die Monographie von H. auszufüllen, die sich mit der Vorstellung der „Gottesfurcht“ in Jesus Sirach den zentralen Begriff des Buches für das Verständnis seiner Frömmigkeit gewählt hat. Im Gegensatz zu S. Plath, Furcht Gottes (Stuttgart 1962) und J. Becker, Gottesfurcht im AT (Rom 1965), denen es in der Hauptsache um eine genaue begriffliche Erfassung von Gottesfurcht in den einzelnen atl. Offenbarungsschichten zu tun ist, beschränkt sich H. auf das gewählte Buch und arbeitet dort die Gottesfurcht nach Umfang und Inhalt sachlich heraus. Nach einem notwendigen Überblick über die bisherige Forschung, nach der Klärung der Textgrundlage und einem vorläufigen Hinweis auf die hohe Bedeutsamkeit seines Untersuchungsgegenstandes im gesamten Buch wird im 1. Teil ausführlich das Vorkommen der einschlägigen Textstellen literarkritisch und exegetisch breit durchbehandelt. Sie verteilen sich fast über das ganze Buch, so daß auch von daher gesehen in „Gottesfurcht“ der Pulsschlag von Jesus Sirach zu spüren ist.

Der 2. sachliche Teil steht unter der bezeichnenden Überschrift „Gottesfurcht als personales Gottesverhältnis“ und entfaltet den in Jesus Sirach recht komplexen Inhalt in folgende Teilelemente: Gottesfurcht als volle Hingabe des Herzens an Gott, als Gottesliebe und schließlich Gottesfurcht als Demut und Hingabe an den verfügenden Willen Gottes. Auch hier werden zunächst die tragenden Textkomplexe geboten, textkritisch untersucht und genau auf ihren Inhalt abgehorcht. H. versäumt dabei nicht, die Texte immer wieder in das Gesamt des Buches einzuordnen, um so die konkreten Gehalte auf dem Untergrund des ganzen Buches genau abgegrenzt erheben und präzisieren zu können. So kann Verf. Inhalt und Bedeutung von „Gottesfurcht“ trefflich als Zentralaussage des Buches Jesus Sirach darstellen und damit einen für uns wesentlichen, aber leicht mißdeutbaren Begriff der Offenbarungsreligion neu und recht aufschließen. Sozusagen als Nebenergebnis freut man sich über die Ausführungen zum Lohngedanken und zu den „Werken des Gesetzes“.

H. wollte keine theologische Zusammenschau der Aussagen von Jesus Sirach bieten, aber mit der hier unternommenen Untersuchung hat er gewiß die wesentliche und notwendige Vorarbeit dazu geleistet, für die man ehrlich danken darf. Alle, die sich über die Erhellung des Zeitraumes zwischen AT und NT durch die Funde am Toten Meer freuen, sollten nicht vergessen, daß die vorliegende Monographie in gleicher Weise höchst wertvolle Hilfe für das Verständnis des NT anbietet, sie sollten in Jesus Sirach ein bis heute nicht genügend beachtetes Bindeglied vom AT zum NT erkennen und in Zukunft ihm den ihm gebührenden Stellenwert für biblische Theologie beimessen.

H. Groß, Trier

Schmid, Hans Heinrich: Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur. — Berlin: de-Gruyter-Verlag 1966. XIII, 250 S. (Beil. z. ZAW, 101), Lw. 52,— DM.

Die Untersuchungen zur Weisheitsliteratur halten nicht Schritt mit der Erforschung anderer Komplexe der Bibel. So freut man sich, daß in der vorliegenden Zürcher Doktordissertation ein Bericht über die Arbeit an ihr in der letzten Zeit geboten wird. Wie keine andere Literatur ist die biblische Weisheitsliteratur verbunden mit der altorientalischen Weisheitsliteratur. Das darf trotz der inzwischen besser erkannten Eigenständigkeit der biblischen Weisheitsliteratur gesagt werden (vgl. dazu W. Richter, Recht und Ethos, München 1966). Neben dieser Zielsetzung hat Sch. es sich zur hauptsächlichen Aufgabe gemacht, nachzuweisen, daß im Gegensatz zur bisherigen Meinung auch die Weisheitsliteratur zeit- und geschichtsbezogen ist, daß sich in ihr also auch der geschichtliche Werdegang der altorientalischen Völker, auch der Israels, widerspiegelt, daß sich in ihr folglich ein sich wandelndes Weltverständnis niedergeschlagen hat.

In drei Teilen wird die einschlägige Literatur Ägyptens, Mesopotamiens und Israels nach ihren Hauptgattungen und wesentlichen Gestalten, nach ihrem je eigenen geschichtlichen Werdegang vorgestellt. Als Ergebnis wird festgehalten, daß in Israel eine noch stärkere Geschichtsbezogenheit der Weisheitsliteratur als in Ägypten und Mesopotamien zu verzeichnen ist. Denn hier ist auf ihre Beziehung zu den anderen atl. literarischen Gattungen zu achten und deren enge Verbindung zur Weisheitsliteratur und Befruchtung durch sie herauszuarbeiten.

In einem Anhang werden die wichtigsten behandelten ägyptischen und mesopotamischen Texte in Auszügen geboten.

Der Wert der Arbeit ist vor allem darin zu sehen, daß Verf. einen exakten, reich dokumentierten Bericht über den Stand der Forschung und Anstöße gibt, die Weisheitsliteratur vor allem der Bibel in ihrer Stellung und Funktion für die atl. Offenbarungsgeschichte neu, oder großenteils, überhaupt erstmals zu untersuchen. H. Groß, Trier

Gampert, Arnold: Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte. — Innsbruck: Universitätsverlag 1966. VIII, 256 S., brosch. 29,— DM.

In dieser Monographie vereint der Innsbrucker Alttestamentler seine theologische Doktordissertation, die das Thema in der Literatur Mesopotamiens behandelt, mit der Habilitationsschrift, die der gleichen Fragestellung im AT nachgeht.

Verf. holt in beiden Teilen sehr weit aus, um auf Grund der vorhandenen Rechtbücher zunächst eine Übersicht über Gerichtsbarkheit und Rechtsstreit im Vorderen Alten Orient zu bieten, dann den Einfluß Gottes darauf darzutun, um so auf das Ziel der Untersuchung: Das Richten der Gottheit hinzusteuern.

Im 1. Teil werden die hauptsächlich bekannten Rechtskodizes einzeln auf die Frage nach der Rechtsordnung in Mesopotamien durchgeprüft, ihre Bedeutung für das Leben erhoben und folgerichtig geschlossen, daß die Bitte an Gott um das Gericht letztlich in Gott einen Rechtshelfer sucht, von dem man zudem die Vergebung seiner Schuld erhofft.

Ähnlich verfährt G. für das AT. Hier werden die Perioden der Offenbarungsgeschichte auf die Gerichtspraxis hin durchforscht und Gottes maßgeblicher Einfluß als Gesetzgeber und Rechtssprecher auch im menschlichen Rechtsstreit herausgestellt. Für die vielen unterschiedlichen Formen des göttlichen Richtens, sei es als Völkergericht, als Endgericht, als Gericht über Juda und Israel, als Gericht über einzelne bedeutet die Bitte: „Richte mich“ einen eindringlichen Appell an Gott um Hilfe aus tiefer Not; diese Bitte wird selbst dann geäußert, wenn der Beter tief in Schuld verstrickt ist.

Verf. hat seine Ausführungen klar und übersichtlich aufgebaut und auch mit neuester Literatur reich dokumentiert. Er verfügt über gute Kenntnisse des Akkadischen und Hebräischen und tut in der Zitation einschlägiger Texte (in Umschrift) eher des Guten zuviel als zuwenig. Für das AT verzichtet er bewußt auf literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung. Für das gewählte Thema würden sich mit ihrem Einsatz wohl auch kaum Unterschiede oder Verschleibungen im Ertrag der Arbeit ergeben haben. Um das Ergebnis, daß die Bitte an Gott: „Richte mich“, letztlich in Gott einen Rechtshelfer sucht, ja weiter noch, allgemein von ihm Hilfe erwartet, wird man dankbar sein. Damit wird herausgestellt, daß „Richten“ für den Alten Vorderen Orient der Bedeutung nach viel weiter zu fassen ist als für unser modernes eingengeschränktes Sprachverständnis. H. Groß, Trier

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt des Paulinus-Verlages in Trier empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

DOGMATIK — MORAL

- Studie Ricerche di Scienze Religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio. — Roma: Università Lateranense. 1967. 430 S. brosch. o. Pr.
- Sustar, Alos: Gewissensfreiheit. — Einsiedeln-Zürich-Köln. 1967. 77 S. (Theol. Meditationen, hrsg. v. H. Küng) kart. 3,90 DM.
- Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. 1817—1967. — München-Freiburg/Br.: Wewel-Verl. 1967. 759 S. 6 Tafeln (Tübinger Theol. Reihe, Bd. 1) Lw. 45,— DM.
- Theurer, Wolfdieter CSSR: Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verl. 1967. 285 S. kart. 42,50 DM.
- Wetter, Friedrich: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus. — Münster: Aschendorff-Verl. 1967. VIII, 486 S. (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theologie des MA, hrsg. v. M. Schmaus, XLI, 5) brosch. 68,— DM.
- Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Dekret über den Ökumenismus. Dekret über die Katholischen Ostkirchen ... mit Beiträgen von Lorenz Kard. Jäger und Eduard Stakemeier. — Münster: Aschendorff-Verl. 1967. 88 S. kart. 5,— DM.

KIRCHENRECHT

- Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts (auf Grund des Codex Iuris Canonici). Begründet von Eduard Eichmann ... 11., verbesserte und vermehrte Auflage. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1967. XVI, 544 S. Lw. 34,— DM, kart. 30,— DM.

PASTORALTHEOLOGIE — KATECHETIK — HOMILETIK

- Eger, Josef: Kirche als Tischgemeinschaft. Betrachtungen zum Geheimnis der Eucharistie. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1967. 70 S. kart. 4,80 DM.
- Hastenteufel, Paul: Selbstand und Widerstand. Wege und Umwege personaler Jugendseelsorge im 20. Jahrhundert, Band 1. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1967. 528 S. Lw. 35,— DM.
- „Jesus komm“. Blätter zur eucharistischen Hellsbotschaft. 43. Jahrgang. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. 1968. 9 Hefte mit je 8 S. Heft 10: „Lobet Gott ihr Kinder all — Wortgottesdienst am Kommunionstag“ — 16 S. — Elternbrief, 8 S., farbige Sammelmappe mit Schnellheftung, zus. 3,20 DM.
- Maier, Franz-Xaver: Wort-Gottes-Predigten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1968. 96 S., kart. 4,80 DM.
- Nastainczyk, Wolfgang: Jugendfrömmigkeit zwischen gestern und morgen. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1968. 74 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, Bd. 9), kart. 5,60 DM.
- Schneyer, Johannes Baptist: Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1968. 104 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, hrsg. v. M. Schmaus, W. Dettloff, R. Heinzmann, Neue Folge 4), kart. 10,— DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Bucksteden, Theodor — Spital, Hermann-Josef: Responsorienbuch. — Münster: Regensburg-Verl. 1967. 106 S. (Reihe „Lebendiger Gottesdienst“, hrsg. v. H. Rennings, H. 14), kart. 8,50 DM.
- Berti, Corrado M. OSM — Calabuig, Ignacio OSM: Saggia di prece eucharistica per le festività mariane. — Rom: Ed. Marianum. 1967. 48 S. geh. o. Pr.
- Henrichs, Norbert: Kult und Brauchtum im Kirchenjahr. Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 224 S. Lw. 16,— DM.
- Das Sakrale im Widerspruch. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Theodor Bogler OSB. — Maria Laach: Ars Liturgica. 1967. 148 S. (Laacher Hefte 41), kart. 6,60 DM.
- Schaub, Hermann — Lammers, Klaus: Tischgebete nach der Ordnung des Kirchenjahres. — Münster: Regensburg-Verl. 1967. 63 S. (Reihe „Lebendiger Gottesdienst“, hrsg. v. H. Rennings, H. 15), kart. 7,50 DM.

VERSCHIEDENES

- Paulinus-Kalender 1968. Trierer Bistumskalender. Schriftleitung Peter Kremer. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 192 S. geh. 1,80 DM.

Alois Schröer

Alois Schröer, Professor für Kirchengeschichte des westfälischen Raumes an der Universität Münster, schrieb diese erste historische Gesamtdarstellung der spätmittelalterlichen Kirche in Westfalen.

Über die innere und äußere Geschichte der geistlichen Hierarchie (Bischöfe, Dom- und Stiftsherren, Pfarrgeistlichkeit) sowie der klösterlichen Gemeinschaften und der religiösen Laienbewegung (Orden, Beginen, Inkusen, Devotio moderna, Fraterherren) führt Schröer weit hinaus in die religiöse Welt des Adels, der Bürger und Bauern sowie in die der Kirche zugewandten Bereiche von Verfassung und Recht, Kunst und Wissenschaft, Liturgie und Volksfrömmigkeit, Sitte und Brauch, Caritas, Gesellschaftsmoral und Aberglauben. So ist ein farbiges Geschichtsbild entstanden, das den geistlichen Reichtum der Landschaft und ihrer Bewohner sichtbar macht.

Schröer verschweigt nicht das Menschliche in der Kirche, das Problem der Macht, der Sünde und des Versagens. Die an der vollen Wirklichkeit ausgerichtete Darstellungsweise ist gewiß die beste Apologie unserer mater ecclesia. Sie wird den gläubigen Christen den echten Glanz der alten Kirche erkennen lassen.

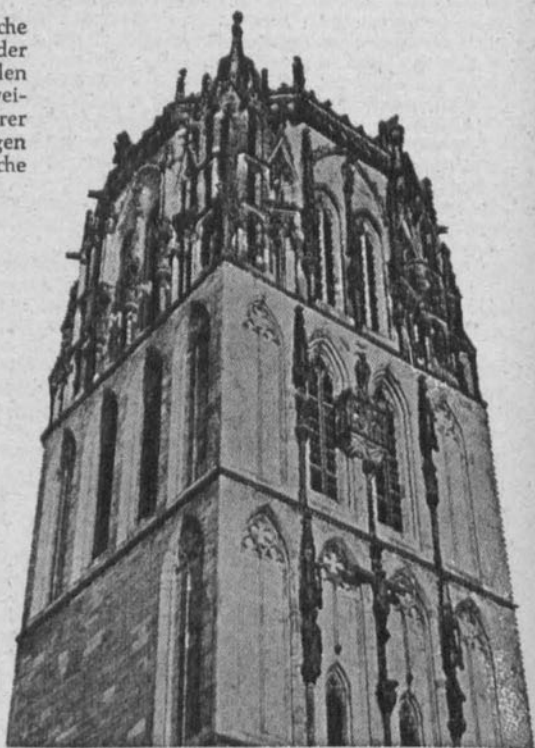
Aschendorff Münster

Die Kirche in Westfalen vor der Reformation

Das Werk ist in flüssiger, leicht verständlicher Sprache geschrieben. Es wendet sich nicht nur an den Fachgelehrten, sondern an alle, die eine lebendige Beziehung zur kirchlichen Landesgeschichte Westfalens suchen.

Zwei Bände: Insgesamt 848 Seiten mit Literaturverzeichnis und Register, 64 Abbildungen (zum Teil vierfarbig) auf Kunstdrucktafeln, dunkelroter Leineneinband mit Schutzumschlag 72,— DM.

Bezug unserer Bücher durch jede Buchhandlung. Im Inland alle Preise incl. 5 % USt.



Bernhard Schultze: Das Gottesproblem in der Osttheologie

Nach der Schrift des Alten und Neuen Bundes hat kein Sterblicher jemals Gott gesehen; Gott wohnt in unzugänglichem Lichte. In ihm jedoch bewegen wir uns, leben und sind wir; er ist in seinem Sohn unter uns Menschen erschienen; er gibt sich den heiligen Seelen in mystischer Schau zu erkennen. Wie ist dieser Gegensatz zwischen der absoluten Transzendenz und der alles durchdringenden Immanenz Gottes theologisch zu fassen? Wie kam es im christlichen Osten zur überaus starken Betonung der Transzendenz, schon in der Patristik, sodann bei den byzantinischen Theologen, ihrem größten Mystiker, Symeon, und vor allem bei Gregorius Palamas und seinen Nachfahren wie Gregorius Scholarius und Maksim Grek? In der heutigen orthodoxen Theologie ist eine starke Rückbewegung spürbar zur apophatischen, d. h. negativen Theologie der Palamiten. Wie zeigt sich sodann der östliche Zug zur Apophatik noch in der »Umkehrung des Gottesglaubens«, im östlichen russischen Atheismus und in der neuen russischen Religionsphilosophie, die schon in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus entstanden ist? Auf diese Fragen will Bernhard Schultze mit seiner Studie eine Antwort geben. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes 7) 93 Seiten, kartoniert 10,50 DM, gebunden 12,— DM.

Elsa Bernhofer-Pippert: Täuferische Denkweisen und Lebensformen

im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre. Mit einem Vorwort von Ernst Walter ZEEDEN und bibliographischen Ergänzungen von Andrea KÖRSGEN-WIEDEBURG. Aufgrund der Quellen aus dem südwest- und mitteldeutschen Raum gelingt es Elsa BERNHOFER-PIPPERT, exakt nachzuweisen, welche Ideen der täuferischen Führergestalten bei den (oft ungebildeten) Anhängern der Taufbewegung Anklang fanden und welchen Vereinfachungsprozeß diese Ideen (von Kirche, wahrem Christentum, Geschichtsablauf usw.) im Bewußtsein der Anhänger-massen durchmachen. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 96) 194 Seiten, kartoniert 28,— DM.

Theodor Wieschebrink: Die astronomische Uhr im Dom zu Münster

Die astronomische Uhr im Dom zu Münster ist neben der Uhr im Straßburger Münster die bekannteste und wohl auch die bedeutendste Monumentaluhr. Sie ist die einzige Uhr, die Jahrhunderte überlebt hat und die neben dem Lauf der Sonne und des Mondes auch den Gang der Planeten und die Bewegung des Fixsternhimmels anzeigt. Ihr überaus kompliziertes Zeigerwerk mit Figurenumlauf und Glockenspiel gilt als ein Meisterstück, ihre Schauseite mit der Malerei und dem Schnitzwerk als hohe Kunst. Außer der Uhrzeit zeigt sie das Datum an, den Wochentag, den Monat und das Jahr, an ihrem Kalendarium läßt sich der Ablauf des Kirchenjahres mit seinen Feiertagen ablesen und nach ihrem Zeigerwerk, das sich über einer Weltkarte bewegt, kann die jeweilige Ortszeit berechnet werden. Dieser neue, großformatige Bild- und Textband zeigt und erläutert Konstruktion und Programm, Bilder und Plastiken der Uhr. Das Manuskript hat der verstorbene Diözesankonservator Theodor Wieschebrink hinterlassen, der Astronom Erich Hüttenhain hat es für dieses Buch ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht. Der Kustos des Landesmuseums, Paul Pieper, zeigt die kunstgeschichtliche Bedeutung der berühmten Schauhrr. Format des Bandes: 30,3 × 23 cm. 140 Seiten mit 61 meistens ganzseitigen Fotos (von Wilhelm Rösch) und Zeichnungen, dazu 4 Farbtafeln (vierfarbig), auf dem Leinen-einband ein zweifarbiges Siebdruck, vierfarbiger Schutzumschlag. Preis: 38,— DM.





Theologie als Geschichte und Gegenwart

Theologische Neuerscheinungen

Rudolf Schnackenburg: **Christliche Existenz nach dem Neuen Testament**

Abhandlungen und Vorträge Band 2. 196 Seiten.
Leinen DM 18.50, Band 1. 196 Seiten. Leinen
DM 18.50.

Beide Bände zusammen bilden
das, was heutzutage als fast
unmöglich erscheinen muß: Eine
Theologie des Neuen Testaments.

Heinrich Fries: **Herausgeforderter Glaube**

Etwa 240 Seiten. Leinen ca. DM 24.-.

Das Werk überragt durch die
Offenheit des Horizontes, den
Reichtum der Perspektiven, die
Überzeugungskraft der Argumen-
te und durch die Ausgezeichnet-
heit des Urteils.

Kösel-Verlag

Früher erschienen:

**Eugen Biser: Die Gleichnisse
Jesu.** 188 Seiten. Leinen DM 15.80.

**Cuthbert Butler: Das 1. Vatikan-
sche Konzil.** Übersetzt, eingeleitet
und mit einem Nachwort verse-
hen von Hugo Lang. 2. Auflage.
540 Seiten. Leinen DM 22.50.

Jean Daniélou: Liturgie und Bibel.
398 Seiten. Leinen DM 24.50.

**Josef R. Geiselmann: Jesus der
Christus.** 237 Seiten. Kartonierte
DM 11.80.

**Hugo Rahner: Kirche und Staat
im frühen Christentum.** 493 Sei-
ten. Leinen DM 28.-.

**Karl Rahner: Betrachtungen zum
Ignatianischen Exerzitienbuch.**
303 Seiten. Leinen DM 25.-.

**Wolfgang Seiferth: Synagoge und
Kirche im Mittelalter.** 247 Seiten.
48 Bildtafeln. Leinen DM 19.50.

Wort und Sakrament. Herausge-
geben von Heinrich Fries. 247 Sei-
ten. Leinen DM 22.50.

Patmos Paperbacks

Format 13,5×20,5 cm. Umfang je nach
Band verschieden. Einband: Paperback.
Verlag: Patmos, Düsseldorf

Bisher sind erschienen:

Wolfgang Trilling Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu

2. Auflage, 1967, 184 Seiten, Paperback
14,80 DM

Werner Bröker Der Sinn von Evolution

Ein naturwissenschaftlich-theologischer
Diskussionsbeitrag
1967, 184 Seiten, Paperback 14,80 DM

Bruno Schüller SJ Gesetz und Freiheit

Eine moraltheologische Untersuchung
1966, 196 Seiten, Paperback 15,80 DM

Probleme der Autorität

Herausgegeben von John M. Todd
Mit einem Vorwort von Yves Congar
Aus dem Englischen übertragen von
Donate Calleen
1967, 300 Seiten, Paperback 22,- DM

Wilhelm van der Marck Grundzüge einer christlichen Ethik

Aus dem Niederländischen übertragen von
Hugo Zulauf
1967, 168 Seiten, Paperback 14,80 DM

Johannes Gründel Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie

Erwägungen zur Moraltheologie an Hand
des Axioms „agere sequitur esse“
1967, 148 Seiten, Paperback 11,80 DM

Paul Chauchard Untugend der Tugenden Tugend der Untugenden

Aus dem Französischen übertragen von
Siglinde Summerer und Gerda Kurz
1967, 188 Seiten, Paperback 15,80 DM



Neuerscheinungen Frühjahr 1968:

Gilbert Bouwman Das dritte Evangelium

Einübung in die formgeschichtliche Methode. Aus
dem Niederländischen übertragen von Hugo
Zulauf. 184 Seiten, Paperback 15,80 DM.

– Die ebenso originell wie spannend geschriebene
Studie des neutestamentlichen Exegeten an der
katholischen Fakultät Tilburg (Holland) ist ein
Musterbeispiel für die Durchführung und
Trächtigkeit der sogenannten formgeschichtlichen
Methode bei der Exegese des Lukasevangeliums.
Wer dem Autor bei seiner Arbeitshypothese über
Entstehungszeit und Absicht des dritten Evangeliums
folgt, wird überrascht sein über die Lösung
mancher bisher schier unlösbarer exegetischer
Probleme und über den geistlichen Ertrag für die
gegenwärtige Situation des Christen und der
Kirche.

Paul Chauchard Wie frei ist der Mensch?

Biologie und Moral. Aus dem Französischen
übertragen von Carl Heinz Eickert. 208 Seiten,
Paperback 16,80 DM. – Der berühmte französische
Naturwissenschaftler zeigt hier den engen
Zusammenhang zwischen der biologischen
Struktur des Menschen und seiner moralischen
Bestimmung auf. Er baut die Ergebnisse
neurophysiologischer und humanbiologischer
Forschung in eine Schöpfungstheologie ein, die
vom Gedanken der Entwicklung und der
Solidarität der Menschheit bestimmt ist und die
gerade den in seinem Denken von der
Naturwissenschaft her geprägten Menschen unserer
Tage anspricht.

DAS WORT, DAS HEUTE AN DEN MENSCHEN
UNSERER ZEIT GERICHTET WIRD

LOUIS EVELY

Homilien über das Wort Gottes

Aus dem Französischen von Ludwig Reichenpfader

Reihe: „Wort und Leben“

Band I: 1. Adventsonntag bis Palmsonntag

2. Auflage. 259 Seiten. Ln. 14,80 DM, kart. 9,80 DM

„Louis Evely, der wackere belgische Seelsorger, der in zahlreichen Bänden dieses Verlags neuen Wein in neue Schläuche goß, aufreißend, ganz für heute gepredigt hat, folgt nun dem Kirchenjahr, schließt sich Sonntag für Sonntag treu dem Evangelium an und schließt es für die Gegenwart auf...“

Stuttgarter Nachrichten

Band II: Ostern bis zum Ende des Kirchenjahres

266 Seiten. Ln. 14,80 DM, kart. 9,80 DM

Die so bald erforderliche neue Auflage des ersten Bandes hat gezeigt, daß der Autor auch mit diesen Predigten das richtige Wort findet. Er spricht den Menschen so an, daß die Frohe Botschaft diesem nicht mehr als etwas Fremdes, Lebensabseitiges, als etwas Sakrales erscheint, das mit seinem Leben als moderner Mensch nichts zu tun hat, sondern vielmehr genau seine Wirklichkeit trifft. Es bleibt dabei allerdings vielfach nicht aus, daß der Christ seine Auffassung von „Religion“ revidiert und sein Verhältnis zu Gott neu lebt.

AUS DEM **styria** VERLAG

Neue Bücher zum geistlichen Leben:

Engelbert Neuhäusler Sehen und Glauben

Biblische Betrachtungen. Ca. 168 Seiten, Leinenband ca. 12,80 DM in der Reihe: „Dialog mit Gott“. – Prof. Dr. Engelbert Neuhäusler ist der neutestamentliche Exeget an der Phil.-Theol. Hochschule in Dillingen/Donau. In einer Welt, die unter der Flut von Bildern das Sehen verlernt, erinnert er an die Aufforderung Jesu – zu sehen. Solches einsichtige Sehen sollten wir als eine Grundbedingung des Glaubens und Betens wieder lernen und praktisch einüben. Hierzu möchten diese biblischen Meditationen verhelfen. Sie haben ihr Fundament in einer ebenso gründlichen wie lebendigen Exegese der Heiligen Schrift. In den drei Themenkreisen „Hinblick auf den ankommenden Herrn“, „Anblick des gegenwärtigen Herrn“ und „Ausblick auf den wiederkommenden Herrn“ wird an Hand von biblischen Texten eben jenes Sehen geübt, das den Menschen zum Glauben und zum Beten erschließt.

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Der heilige Weg

Biblische Betrachtungen über den Passionsbericht der Evangelien. 132 Seiten, Leinenband 7,80 DM. – „... weder eine exegetische Erklärung der Leidensgeschichte, noch eine der üblichen ‚Kreuzwegandachten‘, sondern eine in die Tiefe der geistlichen Bedenkung vordringende Erschließung der biblischen Texte – gesättigt mit der Bilderfülle und dem Reichtum der Heiligen Schrift.“ (Wolfgang Trilling)

Ivan Gobry Die Armut der Christen in der Welt

Aus dem Französischen übertragen von Barbara von Rautenberg-Garcziński. Ca. 176 Seiten, Leinenband ca. 14,80 DM. – Ausgehend von der Tatsache, daß in der Bergpredigt an erster Stelle die Armen seliggepriesen werden, entfaltet Ivan Gobry, Professor für Philosophie am „Institut Catholique de Paris“, hier eine Tugendlehre der Armut speziell für den Christen in der Welt, die heute in der Zeit der wachsenden Wohlstandsgesellschaft nötiger denn je erscheint und deren Konsequenzen für die verschiedenen Lebensbereiche zu einer größeren Freiheit des Christen führen.



Patmos

David Knowles Englische Mystik

Aus dem Englischen übertragen von Karl-Dieter Ulke. 190 Seiten, Leinenband 28,- DM. – Die großen Gestalten der englischen Mystik (Richard Rolle; der anonyme Verfasser von „Die Wolke des Nichtwissens“; Walter Hilton; Juliana von Norwich u. a.), deren Geschichte und Bedeutung in Deutschland bisher noch kaum ins Bewußtsein gedrungen sind, dürfen einen wichtigen Platz im Chor der christlichen Mystik des Westens beanspruchen. David Knowles, einer der hervorragendsten Kenner des Mittelalters, legt nun diese textlich reich belegte Darstellung vor, die nicht nur ein Kompendium für Theologen und Historiker, sondern eine reiche Quelle des geistlichen Lebens ist.

Mönche im frühchristlichen Ägypten

Historia Monachorum in Aegypto. Nach der griechischen Fassung übertragen, eingeleitet und erklärt von Suso Frank. 160 Seiten, Leinenband 14,80 DM in der Reihe: „Alte Quellen neuer Kraft“. – Diese „Historia Monachorum“ (um 400 n. Chr.) ist die Beschreibung einer Reise durch die Mönchssiedlungen des frühchristlichen Ägypten. Sie galt das ganze Mittelalter hindurch als Fundgrube asketischer Lebensweise. Das einzigartige, stellenweise fast ergötztlich anmutende Dokument aus den Anfängen christlichen Mönchtums dürfte auch heute noch für den Mönch ein Aufruf zu adäquaten Formen zeugnishaften Lebens und für den Christen ein Anreiz zu intensiverer Christus-erwartung im geistlichen Leben sein.

NEUE GRÜNEWALD BÜCHER

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1968

Adolf Exeler,
Johann Baptist Metz,
Walter Dirks
(Hrsg.)

Die Neue Gemeinde

Festschrift für Theodor Filthaut
268 Seiten, Leinen, 25,- DM

Franz Kamphaus

Von der Exegese zur Predigt

Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung
der Auferstehungs-, Wunder- und Kindheitsgeschichten.
ca. 372 Seiten, Leinen, 19,80 DM

Altfrid Kassing

Erlösung unter Menschen

Biblische Besinnungen
ca. 88 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung, 5,80 DM

Johann Baptist Metz

Zur Theologie der Welt

ca. 164 Seiten, Leinen, ca. 15,- DM
In Gemeinschaft mit dem Chr.-Kaiser-Verlag, München

Leo Scheffczyk

Der Eine und Dreifaltige Gott

Band 3 der Reihe „Unser Glaube“
ca. 140 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung
12,80 DM, Subskriptionspreis 10,80 DM

Wilhelm Breuning

Jesus Christus der Erlöser

Band 4 der Reihe „Unser Glaube“
ca. 156 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung
12,80 DM, Subskriptionspreis 10,80 DM

Walter Dirks (Hrsg.)

Konkurrenz der Bildungsangebote

Grünwald-Reihe
ca. 120 Seiten, Paperback 9,80 DM

Eduard Schick

Offenbarung und Geschichte

Sind die Evangelien auch historische Dokumente?
Band 8 der Reihe „Probleme der praktischen Theologie“
ca. 136 Seiten, kartoniert mit Glanzkaschierung, 9,80 DM

Joseph Gill

Konstanz, Basel, Florenz

Band IX der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“
Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner
ca. 465 Seiten, ca. 6 Bildtafeln, Leinen, 48,- DM, Subskriptionspreis 42,- DM

Bernhard Stasiewski
(Hrsg.)

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche. 1933-1945

Band I, 1933-1934
Reihe A, Quellen, Band 5 der „Veröffentlichungen der Kommission
für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern“.
ca. XXII und 898 Seiten, Leinen, 98,- DM

**MATTHIAS-GRÜNEWALD-
VERLAG · MAINZ · Postf. 847**



Nachkonziliare Dokumentation

Lateinisch-deutsch, breiter Schreibrand, 8°, kartoniert

- 1 **Instruktion über die Musik in der Liturgie**
Hrsg. u. m. Zwischenüberschriften versehen von den Liturgischen Instituten in Trier u. Freiburg (Schweiz)
53 S., DM 2.50, öS. 18.50, sFr. 3.—
- 2 **Bußkonstitution — Bußordnung der deutschen Bischöfe — Ablasskonstitution**
Mit Kommentar „Zur Theologie des Ablasses“
von Otto Semmelroth SJ
127 S., DM 4.—, öS. 29.60, sFr. 4.85
- 3 **Motuproprio „Ecclesiae Sanctae“**
Ausführungsbestimmungen z. d. Dekreten: Hirtenamt d. Bischöfe, Dienst u. Leben d. Priester, Erneuerung d. Ordenslebens u. Missionstätigkeit d. Kirche. Revidierte Übersetzung.
95 S., DM 3.—, öS. 22.20, sFr. 3.60
- 4 **Sozialenzyklika über die Entwicklung der Völker**
Revidierte Übersetzung. Eingel. v. Oskar von Nell-Breuning SJ
99 S., DM 2.80, öS. 20.70, sFr. 3.60
- 5 **Zweite Instruktion zur Liturgiekonstitution**
Hrsg. u. m. Zwischenüberschriften versehen
v. Liturgischen Institut in Trier
25 S., DM 1.80, öS. 14.40, sFr. 2.20
- 6 **Instruktion über die Eucharistie**
Hrsg. von den Liturgischen Instituten in Trier, Salzburg u. Freiburg (Schweiz). Eingeleitet von Heinrich Rennings
117 S., DM 6.80, öS. 50.70, sFr. 8.20
- 7 **Direktorium über den Ökumenismus — 1. Teil**
M. Übersetzung d. Einheitssekretariates.
Eingeleitet von Wilhelm Bartz
59 S., DM 3.—, öS. 22.20, sFr. 3.60
- 8 **Enzyklika über den Zölibat**
Eingeleitet von Friedrich Wulf SJ
ca. 90 S., ca. DM 5.—, öS. 37.—, sFr. 6.05
- 9 **Motuproprio über den Diakonat**
Mit Kommentar von Herbert Vorgrimler
ca. 50 S., ca. DM 3.50, öS. 20.70, sFr. 3.60
- 10 **Konstitution über die Kurienreform**
M. Motuproprio ü. d. Berufung v. Diözesanbischöfen z. römischen Kurie. Eingeleitet von Heribert Schmitz
ca. 100 S., ca. 6.—, öS. 44.40, sFr. 7.25
- 11 **Instruktion über die sozialen Kommunikationsmittel**
Mit Kommentar von Hans Wagner (in Vorbereitung)
- 12 **Ordnung der Bischofssynode**
Mit Motuproprio über die Errichtung einer Bischofssynode.
Eingeleitet von Hubert Jedin (März 1968)
- 13 **Motuproprio über die Einrichtung des Laienrates und die Apostolische Studienkommission „Justitia et Pax“**
Eingeleitet von Ferdinand Klostermann (März 1968)
Ab Band 8 von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. — Die Reihe wird fortgesetzt.

Selbst für die, die alle einschlägigen Texte als Beilage zum Amtsblatt miterhalten, wird es schwer, die Fülle der nachkonziliaren Veröffentlichungen zur Hand zu haben und zu verarbeiten. Diese Sammlung erleichtert das Bemühen durch Handlichkeit, sauberes Druckbild, einen breiten, für Notizen geeigneten Rand und vor allem durch gute Zwischenüberschriften.

Unsere Seelsorge, Münster, 1/1968

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ergänzung zum Meßkanon

Singweise des Vaterunser und des deutschen Kanon. 12 Seiten zum Einkleben in das Altar-Meßbuch. 1 Satz für Bd. I—III DM 4,—.

Das Gebet des Herrn

Vaterunser-Text, neu ab Ostern 1968, zum Einkleben in Schott und Gesangbuch. 100 Stück DM 5,—.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

TRIER, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Meßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Der Pfarrgemeinderat als gesamtkirchliche Aufgabe

Grundlegung — Aufgabe —
Organisation

von HANS SCHROER

83 S., 1 Faltblatt, kart. DM 4,50;
ab 10 Stück bei geschlossenem
Bezug je DM 4,—.

Die vielfältigen Sachaufgaben des Pfarrgemeinderates im Sinne der vom Konzil geforderten Laienaktivität werden von einem Praktiker umrissen, der seit Jahren täglich mit den vielschichtigen Problemen der Laienarbeit konfrontiert wird und deshalb weiß, wie sie zu meistern sind. Theologische Klarheit, pastoralsoziologische Erkenntnisse und reiche Erfahrung durchdringen sich in einer hervorragenden Synthese.

Durch jede Buchhandlung
PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heribert Schmitz, Trier
Das Presbyterium der Diözese

Josef Georg Ziegler, Mainz
Moraltheologische Überlegungen
zur Organtransplantation

Josef Kubalik, Prag-Leitmeritz
Die Slawenapostel Cyrill und Methodius
als Vorkämpfer des Ökumenismus

Ignaz Backes, Trier
Die Gotteslehre bei den Dominikanern um 1300

Besprechungen:
Neues Testament, Dogmatik

Heft 3
Mai/Juni 1968
77. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen) Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Das Presbyterium der Diözese*

Von Professor Heribert Schmitz, Trier

Im Blick auf die Entwürfe und die Diskussionen über die Stellung der Priester in der Kirche ist man berechtigt zu fragen, ob die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Priester nicht etwas zu dürftig ausgefallen sind¹. In den Konzilstexten über die Presbyter der Kirche ist jedoch mehr enthalten, als diese auf den ersten Blick herzugeben scheinen. Die Lehre von den Beziehungen zwischen den Bischöfen und den Priestern ist für den Bereich der Teilkirche in den inhaltsträchtigen Begriff „Presbyterium“ eingefangen². Es gilt nun, den rechtlichen Gehalt der Lehre vom Presbyterium zu erheben und diesen für die Gestaltung des kirchlichen Lebens fruchtbar zu machen.

In diesem Sinn wird im folgenden *erstens* gefragt, was das Presbyterium der Diözese rechtlich bedeutet und wie es strukturiert ist (I), *zweitens*, welche rechtlichen Folgerungen der Gesetzgeber bereits gezogen hat (II). *Schließlich* soll wenigstens in einigen Punkten aufgezeigt werden, was noch getan werden könnte und müßte, damit der wiederentdeckte Gedanke vom Presbyterium der Diözese keine leere Rede bleibt (III).

I. Begriff und Struktur des Presbyteriums

Vom Presbyterium sprechen die Konzilstexte an verschiedenen Stellen. Es fällt auf, daß das Wort Presbyterium dabei in doppelter Bedeutung verwendet ist. Einmal bezeichnet Presbyterium ein Gremium von Prie-

* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier, gehalten am 3. 2. 1968.

¹ Vgl. J. Giblet, Die Priester „zweiten Grades“: De Ecclesia, hrsg. v. G. Baraúna, Freiburg-Frankfurt 1966, II 189–213, 189 f.; M. Kaiser, Domkapitel und Geistlicher Rat in der Diözese Passau seit der Säkularisation: AfKKR 136, 1967, 92–116, 116.

² Der Begriff Presbyterium hatte im Laufe der Geschichte eine allzustarke Einengung auf den Altarraum des Kirchengebäudes erfahren. Dieser Sachverhalt zeigt sich sehr deutlich daran, daß man im LThK, 2. Aufl., und im DDC unter dem Stichwort Presbyterium nur den Hinweis auf den Altarraum findet, der dem Klerus vorbehalten ist (J. Sauer, Presbyterium: LThK VIII², 1963, 725; R. Naz, Presbyterium: DDC VII, 1965, 177/178). — Auch der CIC verwendet Presbyterium nur für den Altarraum der Kirche (A. Lauer, Index verborum CIC, Città del Vaticano 1941, 477; R. Köstler, Wörterbuch zum CIC, München 1927/1929, 278). — F. L. Ferraris' Bibliotheca canonica iuridica moralis theologica (VI, Romae 1890, 394) und Wetzzer und Welte's Kirchenlexikon (X, Freiburg 1897, 368/369) dagegen berichten noch von dem Presbyterium als dem ständigen Senat des Bischofs, der diesem in der Regierung der Diözese früher zur Seite stand.

stern, das dem Bischof als eigenständige rechtliche Größe gegenübersteht und ihm zur Erfüllung seiner Aufgaben im Dienste des Heiligens, Lehrens und Leitens in seiner Diözese beigegeben ist. So ist in der Konstitution über die hl. Liturgie (VatLit), Art. 41 Abs. 2, die Rede von dem Presbyterium, das den Bischof bei der Feier der Eucharistie umgibt. Nach Art. 11 Abs. 1 des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (VatEp) weidet der Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium den ihm anvertrauten Teil des Gottesvolkes, seine Diözese. Nach Art. 7 Abs. 1 und Art. 8 Abs. 1 des Dekrets über Dienst und Leben der Priester (VatPresb) bilden die Diözesanpriester ein Presbyterium, zu dessen Repräsentation ein Kreis oder Rat von Priestern zu errichten ist. Auch im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (VatMiss) Art. 19 Abs. 3 bezeichnet Presbyterium die Priesterschaft, die dem Bischof zugeordnet ist. Die zweite Gruppe der Stellen jedoch enthält von Inhalt und Kontext her gesehen die gewichtigeren Aussagen. Nach ihnen wird das Presbyterium aus Bischof und Priestern gebildet; der Bischof selbst gehört zum Presbyterium. Die bedeutendste Stelle findet sich in der Konstitution über die Kirche (VatEccl), in Artikel 28, der von den Priestern grundlegend handelt. „Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind, zusammen mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium“ — *unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt* (Art. 28 Abs. 2). Die Sprechweise von den Priestern als den Mitarbeitern des bischöflichen Standes, die ohne Beachtung des strukturellen Gefüges der Kirche verwendet ist, hat dazu verleitet, die Aussage dahin zu verstehen, daß die Priester allen Bischöfen in gleicher Weise als Mitarbeiter beigegeben sind und neben dem Bischofskollegium ein zweites Kollegium, das der Priester besteht, welches Presbyterium genannt wird und dem Bischofskollegium zugeordnet ist³. Diese Deutung scheint auch der im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgten deutschen Übersetzung der Konstitution über die Kirche zugrunde zu liegen. Die Worte *cum suo Episcopo* sind hier übersetzt „in Einheit mit ihrem Bischof“: Die Priester, die Hilfe des bischöflichen Ordo sind, bilden ein einziges Presbyterium, nicht zusammen mit ihrem Bischof, sondern in Einheit mit ihrem Bischof; sofern sie in Einheit mit ihrem Bischof stehen, gehören sie zum Presbyterium der Kirche. Die Annahme eines gesamt-kirchlichen Priesterkollegiums läßt sich dadurch stützen, daß auch an anderen Stellen der Konzilstexte die Beziehungen zwischen den Bischöfen und den Priestern in ähnlicher Weise unter Verwendung eines nicht differenzierenden Plurals beschrieben werden (z. B. VatEccl 21 I: *In Episcopis*

³ Vgl. z. B. A. Grillmeier, Kommentar zu Art. 28 der Konstitution über die Kirche: LThK Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 247—255, 253.

... *quibus presbyteri assistant*). Ohne auf die Problematik dieser Sprechweise näher einzugehen, muß jedoch für Art. 28 Abs. 2 der Kirchenkonstitution festgestellt werden, daß die genannte Deutung nicht angängig ist. Aus dem nachfolgenden Text ist eindeutig zu entnehmen, daß sich die Aussage über das Presbyterium auf die Priesterschaft der einzelnen bischöflichen Teilkirche bezieht, wenn dort von der Stellung der Priester und ihrem Dienst in der Ortskirche und von ihrer Verbindung zum Diözesanbischof gehandelt ist. Außerdem ist zu bedenken, daß die Worte *cum suo Episcopo* aufgrund der Verbesserungsvorschläge der Konzilsväter eingefügt wurden. Dadurch sollte klargestellt werden, daß die Priester jeweils einem bestimmten Bischof zugeordnet sind, mit dem zusammen sie ein Presbyterium bilden; daß sie mit dem *Ordo Episcopalis* dagegen nur über ihren Bischof in Beziehung stehen. Die Einfügung der Worte *cum suo Episcopo* erfolgte zu einem Zeitpunkt, als man den Text nicht mehr wesentlich verändern wollte oder konnte⁴. Man darf vermuten, daß die formelhafte Wendung *presbyteri, ordinis Episcopalis providi cooperatores*, die auch in anderen Konzilstexten vorkommt⁵ und die sich schon früh in den Entwürfen findet, wegen ihrer Entlehnung aus der Präfation der Priesterweihe nicht aufgegeben oder grundsätzlich umgestaltet werden sollte. Nur ist zu beachten, daß in der Weihepräfation der Sachverhalt mit den Worten *sit providus cooperator ordinis nostri* unmißverständlich ausgedrückt ist, da der Text davon ausgeht, daß der Weihende Bischof der Oberhirte des zu Weihenden Priesters ist⁶. Das Presbyterium ist daher nach VatEccl Art. 28 Abs. 2 die aus dem Bischof und seinen priesterlichen Mitarbeitern bestehende Gemeinschaft. Im Lichte dieser Grundaussage über das Presbyterium sind die Stellen, in denen Presbyterium ein Gegenüber zum Bischof bezeichnet, als unfachliche Sprechweise zu charakterisieren; sie ist dazu verwendet, die verschiedene Stellung und Funktion von Bischof und Priestern im Presbyterium anzudeuten.

Um den Sinn dessen, was mit Presbyterium bezeichnet ist, voll zu erfassen, ist es notwendig, danach zu fragen, wozu diese Gemeinschaft von Bischof und Priestern da ist. Das Wesen einer Personengesamtheit bestimmt sich nach dem Zweck, dem sie zu dienen hat. Zweck des Presby-

⁴ Vgl. Schema Constitutionis De Ecclesia, Romae 1964, 73: Textus emendatus art. 28 alinea 3; Schema Constitutionis De Ecclesia Modi, a Patribus conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati, Romae 1964, 54: Modi cap. III n. 209; s. dazu O. Saier, *Die hierarchica communio* nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Diss. masch. München 1967, 112—118.

⁵ Vgl. u. a. VatEp 28 I, VatPresb 7 I.

⁶ Vgl. K. Mörsdorf, Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: LThK Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 126—247, 205 mit Anm. 53 (im folg. zitiert: Mörsdorf, Kommentar).

teriums ist es, einen bestimmten Teil des Gottesvolkes zu weiden. Nach Art. 11 Abs. 1 des Bischofsdekretes ist die Diözese der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium, d. h. in Zusammenarbeit mit den ihm zugeordneten Priestern, zu weiden anvertraut ist. Der Bischof ist der Leiter der Teilkirche, aber er leitet den ihm anvertrauten Teil des Gottesvolkes nicht allein, sondern zusammen mit seinen Priestern⁷. Vom Zweck her ist damit für den Begriff des Presbyteriums ein Doppeltes gewonnen. *Erstens* ist das Presbyterium wesentlich auf eine Teilkirche bezogen. Ohne diesen Bezug gibt es kein Presbyterium. Nicht jeder Bischof oder Oberhirte, dem Priester zugeordnet sind, bildet mit diesen eine Gemeinschaft, die Presbyterium genannt werden kann. Das gilt allein vom Diözesanbischof und den ihm gleichgestellten Oberhirten. Ein Presbyterium besteht nur, aber auch überall dort, wo eine Teilkirche von einem eigenen Oberhirten, mag er konsekrierter Bischof sein oder nicht, in Zusammenarbeit mit ihm zugeordneten Priestern geleitet wird. Oder anders gesagt: Jede Teilkirche, sei sie bischöfliche Gliedkirche oder Quasidiözese (wie z. B. das Apostolische Vikariat, die Apostolische Präfektur oder die Gefreite Prälatur oder Abtei) besitzt ein Presbyterium. Das Presbyterium stellt sich mithin dar als eine rechtliche Größe im Bereich der einzelnen Teilkirche. *Zweitens* sind die Priester als die Mitarbeiter des Bischofs charakterisiert, mit denen der Bischof im Dienst an der Teilkirche zusammenarbeitet. Die Mitarbeiter sind in ihrem Dienst, zu dem sie durch die Priesterweihe befähigt sind, abhängig vom Bischof; sie nehmen in vielfältiger Weise und Abstufung teil an dem Dienst, der dem Bischof in der ihm anvertrauten Diözese zukommt. Die Priester sind also unmittelbar dem Oberhirten zugeordnet und erst über und durch diesen auf die Teilkirche hingeeordnet⁸. Damit ist gesagt, daß der für die Zugehörigkeit zu einem Presbyterium notwendige Bezug zu einer Teilkirche erst durch den Bischof hergestellt werden muß. Dieser Bezug ist nicht schon durch die Weihe gegeben, sondern wird erst durch die von einem bestimmten Diözesanbischof erteilte Sendung zum Dienst in seiner Diözese hergestellt. Die Weihe verbindet die Priester sakramental miteinander, aber sie schafft noch kein Presbyterium. Sie ist jedoch die unabdingbare

⁷ Zur Funktion des Presbyteriums für den Bereich der Liturgie: J. Colson, *Le rôle du presbytérium et de l'évêque dans le contrôle de la liturgie chez saint Ignace d'Antioche et le rôle de Rome au II^e siècle: Paroisse et Liturgie* 47, 1965, 14—24.

⁸ Die Neuordnung des Inkardinationsrechtes, die durch VatPresb 10 und die entsprechenden Ausführungsbestimmungen erfolgt ist, macht deutlich, daß der Kleriker durch die Inkardination in erster Linie und in jedem Fall einem Oberhirten zugeordnet ist; die Zuordnung zu einer kirchlichen Teilgemeinschaft stellt dagegen nur den Regelfall dar. Vgl. H. Schmitz, *Fragen des Inkardinationsrechtes*; Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968.

Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu einem Presbyterium, da allein die Priester kraft der in der Weihe gegebenen personalen Prägung befähigt sind, den Bischof in seiner Stellung als Haupt der Teilkirche an dem ihnen jeweils zugewiesenen Ort zu vertreten. Gewisse Erscheinungen, vor allem im Bereich der Verkündigung, sind wohl darauf zurückzuführen, daß das Element der Sendung durch den Bischof oder durch die Kirche in berechtigter Abwehr einer in das rein äußere Kirchenregiment abgeglittenen Jurisdiktionsgewalt etwas zu stark zurückgedrängt oder übersehen wird und bereits aus dem Bewußtsein eines Teiles der priesterlichen Mitarbeiter geschwunden ist. Nicht ohne Grund haben die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben „an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“, darauf hinweisen müssen, daß Verkündigung immer einer Sendung, eines amtlichen Auftrags bedarf⁹. Die sakramental geprägte Befähigung zu den Diensten des Heiligens, Lehrens und Leitens wird den Priestern in der Weihe als Teilhabe an dem bischöflichen Dienst gegeben. Diese Teilhabe bedarf der ordnenden Hand des Bischofs.

Das Presbyterium ist demnach folgendermaßen zu umschreiben: Es ist die aus dem Diözesanbischof und den ihm durch kanonische Sendung als Mitarbeiter unmittelbar zugeordneten Priestern bestehende Gemeinschaft, deren Aufgabe es ist, einen Teil des Gottesvolkes, eine Teilkirche, zu weiden. Die Frage, wie das Zusammen von Bischof und Priestern im Presbyterium zu verstehen ist, muß von der Struktur des Presbyteriums her beantwortet werden, von der jetzt zu sprechen ist.

Die mehr allgemein gehaltene Grundaussage von Art. 28 Abs. 2 der Konstitution über die Kirche, von der her der Begriff des Presbyteriums zu entwickeln war, wird durch zwei weitere Konzilsaussagen näher bestimmt. Die Gemeinschaft zwischen Bischof und Priestern im Presbyterium der Diözese ist eine rechtlich strukturierte Gemeinschaft. Das Presbyterium hat eine bestimmte rechtliche Struktur. Nach Art. 28 des Bischofsdekrets bilden die Diözesanpriester „ein einziges Presbyterium und eine einzige Familie, deren Vater der Bischof ist“. In Art. 20 Abs. 3 des Missionsdekretes heißt es, daß die einheimischen Priester zusammen mit den auswärtigen Missionaren, geeint unter der Autorität des Bischofs ein einziges Presbyterium bilden. Haupt und Spitze des Presbyteriums ist also der Bischof; unter ihm sind die vielen einzelnen Priester, die im pastoralen Dienst der Teilkirche stehen, zur Gemeinschaft des Presbyteriums der Diözese geeint. Die in diesem waltenden Strukturen werden als *communio hierarchica* bezeichnet, wie den Aussagen in Art. 28 der Kirchenkonstitution und im

⁹ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. 9. 1967, Nr. 13 (Sonderdruck, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 9 f.).

Priesterdekret Art. 7 Abs. 1 und Art. 5 Abs. 1 zu entnehmen ist¹⁰. Das Presbyterium hat hierarchische Struktur; seine Mitglieder stehen in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung zueinander. Es ist eine hierarchisch gegliederte Gemeinschaft, die aus Haupt und Gliedern besteht¹¹. Das Presbyterium ist nach dem Strukturprinzip der Einheit von Haupt und Gliedern gebaut, also nach dem gleichen Prinzip, das auch den strukturellen Aufbau der Gesamtkirche, aller Teilkirchen und jeder kirchlichen Gemeinschaft bestimmt¹². Haupt und Glieder sind einander zugeordnet und stehen in wechselseitiger Verbindung und Beziehung zueinander, in der polaren Spannung eines umgreifenden Miteinander und Füreinander. Das Haupt kann nicht ohne die Glieder sein und die Glieder nicht ohne Haupt; beide haben verschiedene, aufeinander bezogene Aufgaben und Funktionen zu erfüllen. Auf das Presbyterium angewandt, bedeutet das vor allem, daß der Bischof als Haupt des Presbyteriums in die Gemeinschaft der ihm zugeordneten Priester hineingebunden ist, wobei es zunächst von nachgeordneter Bedeutung ist, ob diese Bindung rechtlich näher fixiert ist oder nicht¹³. Es ist jedoch zu wünschen, daß die Bindung des Bischofs in und an das Presbyterium in Zukunft nicht nur in gesetzlich

¹⁰ *Communio* bezeichnet in der Sprache des Vaticanum II die Beziehungen zwischen den Gliedern einer Gemeinschaft, die für die Existenz der Gemeinschaft unabdingbar sind; das Presbyterium hat also wesentlich keine lineare, sondern hierarchische Struktur: O. Saier, *Die hierarchica communio* 10–12. Vgl. auch J. Galot, *Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile*: NRTh 88, 1966, 1044–1061, 1061.

¹¹ Vgl. dazu und zu dem ganzen Fragenkreis um das Presbyterium u. a.: G. Bornkamm, s. v. in: ThW VI, 1959, 651–683; B. Botte, *Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes: Das apostolische Amt*, hrsg. v. J. Guyot, Mainz 1961, 68–91; J. Finkenzeller, *Der Bischof im Kollegium der Presbyter*: Beilage zu Nr. 4/1965 des Amtsblattes für das Erzbistum München und Freising, 1–15, auch Klerusblatt 45, 1965, 215–219; ferner J. Colson, *Der apostolische Dienst in der frühchristlichen Literatur. Apostel und Bischöfe — „Heiligmacher der Völker“*: Das Bischofsamt und die Weltkirche, hrsg. v. Y. Congar, Stuttgart 1964, 147–183, bes. 163–171; G. d'Ercole, *Die Priesterkollegien in der Urkirche*: Concilium 2, 1966, 487–492.

¹² Unter Strukturprinzip ist jenes Gestaltgesetz zu verstehen, durch welches das Grundgefüge der Kirche entscheidend bestimmt ist. Das Strukturprinzip der Einheit von Haupt und Gliedern besagt, daß jede kirchliche Gemeinschaft aus Haupt und Gliedern besteht und das Haupt Zeichen und Fundament der Gemeinschaft der Glieder ist. Vgl. H. Schmitz, *Die Gesetzessystematik des CIC*, Lib. I–III, 35–37.

¹³ Daß es Stellung und Würde des Bischofs keinen Abbruch getan hat und je tun wird, wenn er an Rat und Zustimmung gebunden ist, dürfte sich nicht allein aus der Geschichte des Presbyteriums, sondern auch aus der im gemeinkirchlichen Recht festgelegten Bindung an Rat oder Zustimmung des Domkapitels und an den Priesterrat darlegen lassen, nicht zuletzt auch aus der kraft kirchlichen Rechtes gewachsenen Bindung an den Geistlichen Rat (vgl. G. May, *Geistlicher Rat*: LThK IV², 1960, 624/625).

für die ganze Kirche geregelten Formen und Fällen, sondern auch in freiwilliger Bindung stärker in Erscheinung tritt.

Man könnte daher nach Beantwortung des ersten Fragenkreises um Begriff und Struktur sagen, das Presbyterium der Diözese ist das rechtliche Organ zur Bewirkung der Kollegialität um den Bischof¹⁴, wenngleich es zu beachten gilt, daß es sich im Blick auf die zwischen den Bischöfen herrschende Kollegialität in Fülle bei der Verbundenheit des Bischofs mit seinen Priestern um eine Kollegialität zweiten, aber nicht minder wirkamen Grades handelt¹⁵.

II. Gesetzlich verankerte Konsequenzen

Die ersten rechtlichen Folgerungen aus der Lehre vom Presbyterium hat der kirchliche Gesetzgeber bereits selbst gezogen durch die Einrichtung des Priesterrates und durch die nähere Umschreibung der rechtlichen Bedeutung des geistlichen Heimatverbandes bzw. des Inkardinationsverhältnisses.

1. Der Priesterrat

Im Dekret über Dienst und Leben der Priester Art. 7 Abs. 1 ist angeordnet, daß in einer den heutigen Verhältnissen und Erfordernissen angepaßten Form ein Kreis oder Rat von Priestern geschaffen werde, die das Presbyterium repräsentieren. Dadurch soll die in Weihe und Sendung gründende Einheit und Gemeinschaft zwischen dem Bischof und seinen Presbytern und die daraus folgende Zusammenarbeit verwirklicht und gewährleistet werden. In den im *Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“* (EcclSanct) dazu erlassenen Ausführungsbestimmungen hat dieses Gremium die Bezeichnung *Consilium Presbyterale* erhalten (I 15), wofür sich die Übersetzung „Priesterrat“ eingebürgert hat¹⁶. Dadurch, daß das Va-

¹⁴ Vgl. D. T. Strotmann, *Der Bischof in der Überlieferung der Ostkirche: Das Bischofsamt und die Weltkirche*, hrsg. v. Y. Congar, Stuttgart 1964, 335—353, 346.

¹⁵ Vgl. J. C. Groot, *Die horizontalen Aspekte der Kollegialität: De Ecclesia*, hrsg. v. G. Baraúna, Freiburg-Frankfurt 1966, II 84—105, bes. 99—103; C. Pozo, *Theologia presbyteratus in Concilio Vaticano II: Periodica* 56, 1967, 199—211.

¹⁶ Es wäre nicht abwegig, statt Priesterrat die Bezeichnung Presbyterat zu wählen; vgl. die Sprechweise von J. Neumann, *Das Kirchenrecht vor seiner Revision: Die Autorität der Freiheit*, hrsg. v. J. Chr. Hampe, München 1987, II 488—527, bes. 505—507; F. Klostermann, *Neue diözesane Strukturen: Diakonia* 2, 1967, 257—270. Dennoch bleibt zu bedenken, daß weder die lateinische noch die genannten deutschen Bezeichnungen zum Ausdruck bringen, daß es sich bei dem Priesterrat um ein Organ handelt, durch welches das Presbyterium und nicht die einzelnen Priester/Presbyter repräsentiert werden sollen (K. Mörsdorf, *Kommentar* 202 Anm. 45).

ticanum II in dem pflichtmäßig¹⁷ zu errichtenden Priesterrat ein Vertretungsorgan des Presbyteriums geschaffen hat, wird deutlich, wie ernst es der Kirche mit der Kollegialität zweiter Ordnung ist. Im Bereich der bischöflichen Kollegialität ist es trotz der zahlreichen Voten der Konzilsväter nicht gelungen, ein das Bischofskollegium repräsentierendes Organ einzurichten. Die Bischofssynode ist nicht die Institution, welche die Konzilsväter gewünscht hatten. Sie ist nicht Organ oder Repräsentation des Bischofskollegiums, sondern ein Instrument des Papstes, das dieser sich zu seiner Beratung eingerichtet hat¹⁸. Gegenüber dem Priesterrat hegte man keine ähnlichen Befürchtungen wie gegenüber dem Bischofsrat, durch den man den Primat eingeschränkt glaubte. Gleichwohl zeigt sich auch beim Priesterrat eine gewisse Vorsicht, da man ihn derart an die Person des Bischofs gebunden hat, daß er mit dem Ausscheiden des Bischofs aus seinem Amt zu bestehen aufhört und der neue Bischof sich einen neuen Priesterrat berufen muß (EcclSanct I 15 § 4). Dabei ist der Bischof nicht an das vor seinem Amtsantritt gebräuchliche Berufungs- und Wahlverfahren gehalten, wenn nicht ein entsprechendes Gesetz der Bischofskonferenz erlassen ist. Bedenkt man, daß der Priesterrat das Presbyterium repräsentiert, dieses aber bei Vakanz des bischöflichen Stuhles bestehen bleibt und der neue Bischof sich kein neues Presbyterium schaffen kann, so muß man feststellen, daß diese Norm sachlich nicht begründet ist. Es wäre daher angebracht, den Priesterrat bei Sedisvakanz weiterbestehen zu lassen und es dem neuen Bischof freizustellen, ob er den Priesterrat bestätigen oder einen neuen einsetzen will¹⁹. Wo der Priesterrat aus gewählten und vom Bischof frei berufenen Mitgliedern besteht, dürfte es genügen, wenn der neue Bischof die Möglichkeit hat, die frei zu berufenen Mitglieder neu zu ernennen.

Die gesamtkirchliche Regelung für den Priesterrat im Motu Proprio „Ecclesiae Sanctae“ (I 15) enthält nur einige wenige grundlegende Normen. Der Gesetzgeber hat sich hier in wohlthuender Bescheidung mit einer Rahmengesetzgebung begnügt, wie sie auch für andere Materien zu wünschen ist. Dem einzelnen Bischof ist es überlassen, die rechtliche Form

¹⁷ Daß der Priesterrat pflichtmäßig in allen Diözesen zu errichten ist, geht nicht nur aus EcclSanct I 15 hervor, sondern auch aus der Kompetenzumschreibung der Kurienkongregation für den Klerus, zu deren Aufgaben es gehört, darüber zu wachen, daß der Priesterrat in keiner Diözese fehlt: *Invigilare ne desit in quavis dioecesi Consilium presbyterale*; n. 68 § 4 der Apost. Konstitution über die Kurienreform „Regimini Ecclesiae Universae“ vom 15. 8. 1967: AAS 59, 1967, 885—928, 910.

¹⁸ Im Motu Proprio „Apostolica sollicitudo“ zur Errichtung der Bischofssynode ist es vermieden, das Bischofskollegium zu nennen; es ist betont nur von den Bischöfen der ganzen katholischen Welt die Rede: AAS 57, 1965, 775—780; vgl. J. Neumann, Die Bischofssynode: ThQ 147, 1967, 1—27, 12 ff.

¹⁹ K. Mörsdorf, Kommentar 203.

des Priesterrates, die genaue Festlegung von Kompetenz und Befugnis sowie Art und Weise der Zusammensetzung und die Amtsdauer festzulegen (EcclSanct I 15 § 1). Es ist lediglich empfohlen, daß die Bischöfe, vor allem auf den Bischofskonferenzen, darüber gemeinsam Beschlüsse fassen und in allen Diözesen des betreffenden Gebietes ähnliche Normen erlassen (I 17 § 1)²⁰. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich darauf beschränkt, Richtlinien aufzustellen, wodurch sich eine gewisse Ähnlichkeit der diözesanen Regelungen wird erreichen lassen. Dieser breite Spielraum für die teilkirchliche Gesetzgebung führt notwendig zu einer großen Vielfalt in den Fragen des Priesterrates. Das sollte man nicht allzusehr bedauern und keinesfalls deswegen nach einer gesamtkirchlichen Regelung rufen²¹.

Der Priesterrat hat nach den gesamtkirchlichen Normen die Aufgabe, den Bischof bei der Leitung der Diözese mit seinem Rat wirksam zu unterstützen (VatPresb 7 I). In ihm soll der Bischof seine Priester hören, sie um Rat fragen und mit ihnen das besprechen, was die Erfordernisse des pastoralen Dienstes und das Wohl der Diözese betrifft (EcclSanct I 15 § 1). Damit ist keine klare Abgrenzung zu dem Pastoral- oder Seelsorgerat gegeben. Dessen Aufgabe ist es, alles, was den pastoralen Dienst angeht, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen zu ziehen (VatEp 27 V), so daß Leben und Wirken des Volkes Gottes immer mehr mit dem Evangelium übereinstimmen (EcclSanct I 16 § 1). Die nähere Umschreibung und Abgrenzung der Kompetenzen zwischen Priester- und Pastoralrat ist der teilkirchlichen Regelung überlassen²². Das Konzils-

²⁰ Sofern die Bischofskonferenz nicht von dem ihr damit entsprechend VatEp 38 Ziff. 4 zugesprochenen Gesetzgebungsrecht Gebrauch macht, ist die Gestaltungsfreiheit des Bischofs also nur insoweit eingeschränkt, als zwischen den von ihm für den Priesterrat seiner Diözese erlassenen Bestimmungen und denen der anderen benachbarten Teilkirchen eine Ähnlichkeit bestehen muß.

²¹ Nach einer gewissen Erprobungszeit mit den auf Diözesanebene eingesetzten Räten sollte geprüft werden, ob es nicht besser wäre, im Gebiet einer Bischofskonferenz diese Fragen einheitlich zu regeln.

²² Drei Möglichkeiten scheinen sich dazu anzubieten: Nach der ersten werden alle pastoralen Angelegenheiten vom Pastoralrat beraten, der seine Vorschläge an den Bischof gibt; dieser berät mit dem Priesterrat als seinem Beratungsorgan in den Regierungsentscheidungen noch einmal (F. Klostermann, Neue diözesane Strukturen 267). Nach der zweiten Möglichkeit berät der Pastoralrat das „Was“ und der Priesterrat das „Wie“ der pastoralen Aufgaben; der Priesterrat hätte also darüber zu beschließen, wie die vom Pastoralrat vorgeschlagenen pastoralen Dienste am besten verwirklicht werden (K. Mörsdorf, Diözese: Sacramentum Mundi I, Freiburg 1967, 885–903, 902. Vgl. zur ersten und zweiten Möglichkeit auch F. Romita, Pastorale e diritto canonico. Consiglio pastorale e Consiglio presbiterale: MonEccl 92, 1967, 483–509, bes. n. 21 p. 506–507). Schließlich kann der Aufgabenkreis des Priesterrates auf die Fragen beschränkt werden, die unmittelbar das Presbyterium betreffen, wie z. B. das Verhältnis von Bischof und Presbytern, die Ausbildung

dokument über Dienst und Leben der Priester enthält in der Anmerkung zu Art. 7 über die Einrichtung von Priesterräten bereits einen bedeutsamen Hinweis. Dort ist gesagt, daß sich der Priesterrat ganz klar von dem Pastoralrat unterscheide, da diesem allein — *tantummodo* — zu untersuchen obliege, was die pastoralen Aufgaben betrifft²³. Damit ist einmal ausgesagt, daß wenigstens nach Auffassung der Kommission, die den Text der Anmerkung verfaßt hat, das Hauptgewicht beim Priesterrat liegt entsprechend der Bedeutung, die dem Presbyterium der Diözese zukommt; zum anderen dürfte damit gesagt sein, daß der Aufgabenbereich des Priesterrates nicht auf pastorale Fragen und das Wohl der Diözese, aber auch nicht auf Fragen des presbyteralen Ordo beschränkt ist²⁴. Die Frage der Koordinierung der einzelnen Beratungsorgane dürfte viel von ihrer Problematik verlieren, wenn die zukünftige Rechtsstellung des Domkapitels geklärt ist²⁵. Man darf wohl mit Recht fragen, warum in den Ausführungsbestimmungen zum Bischofsdekret nicht wenigstens angedeutet ist, in welcher Richtung die vom Konzil gewünschte Anpassung des Domkapitels erfolgen soll. Statt dessen ist angeordnet, daß die Beratungsorgane des Bischofs, die kraft geltenden Rechtes bestehen, ihre eigene Aufgabe und Zuständigkeit behalten (EcclSanct I 17 § 2)²⁶. Ein Hinweis für die Neuordnung kann indessen den Bestimmungen entnom-

der Priester, ihre Weiterbildung, die priesterliche Spiritualität, die Zusammenarbeit von Diözesan- und Ordenspriestern und andere Fragen, die den presbyteralen Ordo betreffen (F. Klostermann, a. a. O. 267 f.). Die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz nähern sich der letztgenannten Möglichkeit.

²³ VatEp 7 Anm. 41.

²⁴ Auch von der Funktion des Presbyteriums her gesehen ist die oben Anm. 22 erstgenannte Möglichkeit die sachgerechtere. F. Klostermann (a. a. O. 267) betont, daß ein solches Verhältnis zwischen Priester- und Pastoralrat der Eigenart und Einheit des neustamentlichen Leitungsdienstes entspreche und gerecht werde; es sei lediglich etwas kompliziert zu handhaben, solange der Bischof nicht an das Votum des Priesterrates gebunden sei.

²⁵ Gleiches gilt bezüglich der anderen Räte, die dort, wo kein Domkapitel besteht, die diesem als Senat des Bischofs zukommenden Aufgaben wahrnehmen, vor allem für den Diözesanrat (c. 427); ferner für Missionsrat (c. 302), Prälaturrat und Administraturrat (vgl. Ph. Hofmeister, Von den Apostolischen Administratoren der Diözesen und Abteien: AfkKR 110, 1930, 337—392, bes. 352).

²⁶ Nach Einrichtung des Priesterrates als Beratungsorgan des Bischofs gibt es keinen Grund mehr, das Domkapitel und die anderen Räte als Rat und Senat des Bischofs fortbestehen zu lassen. Die Anordnung von EcclSanct I 17 § 2, nach welcher die Kompetenz der bisherigen Beratungsorgane vorerst wenigstens weiterbestehen bleibt, ist ungerechtfertigt und erschwert in unnötiger Weise das Einarbeiten des Priesterrates. Vgl. auch J. Antonio Souto, Los cooperadores del Obispo diocesano: La función pastoral de los Obispos (Trabajos de la XI Semana de Derecho Canónico, Salamanca 1967) 241—275, 259—262.

men werden, nach welchen dem Priesterrat Beispruchsrechte gegeben sind. Die Änderung wird dahin führen, daß das Domkapitel seine Beispruchsrechte an den Priesterrat abtreten müssen und damit seine Stellung als Rat und Senat des Bischofs verliert. Beispruchsrechte besitzt der Priesterrat in der Form des Rechtes auf Anhörung bereits in bedeutenden Fragen der Pfarrorganisation und der Besoldungsordnung²⁷. *De lege ferenda* sollte ihm auch ein Entscheidungsrecht zugesprochen werden; es würde dadurch in rechtlich greifbarer Weise deutlich, daß der Bischof nicht losgelöst und unabhängig von seinen Presbytern den ihm übertragenen Dienst versehen kann. Es ist ferner zu wünschen, daß dem Priesterrat bei Sedisvakanz die Wahl des interimistischen Leiters der Diözese übertragen wird. Darüber hinaus wäre es äußerst angemessen, das Presbyterium zumindest durch den Priesterrat an der Berufung des neuen Bischofs zu beteiligen.

2. Der geistliche Heimatverband

Neben dem Priesterrat hat der Gedanke vom Presbyterium im geistlichen Heimatverband, der dem Inkardinationsrecht zugehört, bzw. im neugestalteten Inkardinationsverhältnis eine rechtliche Ausformung erfahren. Unter geistlichem Heimatverband ist jener Verband zu verstehen, den die Kleriker bilden, die einem kirchlichen Oberhirten durch Inkardination zugeordnet und anvertraut sind²⁸. Die grundlegende Rechtsnorm findet sich in c. 111 § 1 des CIC, nach dem in Ausgestaltung des Prinzips,

²⁷ Nach EcclSanct hat der Priesterrat Beispruchsrechte in folgenden Fällen: 1. bei Errichtung, Veränderung und Aufhebung von Pfarreien (I 21 § 3); 2. bei der gewünschten Auflösung der Vereinigung einer Pfarrei mit einem Dom- oder Stiftskapitel, wodurch das Kapitel als solches der Pfarrei war (I 21 § 2); 3. bis zur Neuordnung des Benefizialwesens in den Fragen, welche die gleichmäßige Verteilung der Güter, auch der Einkünfte aus dem Pfründevermögen betreffen (I 8, 2). In diesen Fällen ist der Bischof zur rechtswirksamen Entscheidung gehalten, den Priesterrat zu hören (c. 105 n. 1), und zwar nicht dessen einzelne Mitglieder, sondern den Priesterrat als kollegiales Organ. Auch einem Organ mit bloß beratender Funktion kommt kein geringes Gewicht zu. Denn es ist etwas anderes, ob einzelne Personen oder ein Kollegium befragt werden. Dieses muß, um sich eine Meinung bilden zu können, in kollegialer Weise die anstehenden Fragen verhandeln und sich zu einem Beschluß durchringen. Vgl. H. Schmitz, Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenzen: TThZ 73, 1964, 285—301; K. Mörsdorf, Kommentar 203.

²⁸ Der geistliche Heimatverband kommt vor in der ordentlichen Form des Diözesan- oder Quasidiözesanverbandes, je nachdem die Zuordnung zu einer diözesanen oder quasidiözesanen Teilkirche besteht, und in der außerordentlichen Form des Personalverbandes diözesan- oder ordensgeistlicher Prägung; in diesem Fall ist der Verband keiner Teilkirche zugeordnet, sondern steht als Zweckverband zu vielfältigem pastoralem Dienst in der Kirche zur Verfügung. Vgl. H. Schmitz, Fragen des Inkardinationsrechtes: Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968.

daß in der Kirche *clerici vagi* in keiner Weise zugelassen sind, bestimmt ist: Jeder Kleriker muß einem diözesanen oder klösterlichen Verband angehören. Die Adskription wird im diözesangeistlichen Bereich Inkardination genannt und erfolgt nach geltendem Recht durch den Empfang der Ersten Tonsur in den Verband, für dessen Dienste der Kleriker angenommen wird (c. 111 § 2).

Die Beziehungslinien, die zwischen Presbyterium und geistlichem Heimatverband bestehen, sind weithin noch verdeckt. Das liegt zunächst am fast völligen Schweigen des CIC über die rechtliche Bedeutung und Wirkung der Adskription bzw. Inkardination²⁹. Zum anderen ist der Grund darin zu sehen, daß beide Institutionen sich in Zusammensetzung und Funktion nur zum Teil decken und aus verschiedenen Wurzeln entstanden zu sein scheinen.

Rechtstitel der Zugehörigkeit zum Presbyterium einer Teilkirche ist das Mitarbeiterverhältnis eines Priesters zu einem Bischof, das in erster Linie durch die Inkardination, in den dieser Teilkirche zugeordneten geistlichen Heimatverband begründet wird (VatEp 28 I), und zwar unabhängig davon, wo der pastorale Dienst geleistet wird³⁰. Die Mitglieder eines Heimatverbandes (in seiner ordentlichen Form) bilden den Kern des Presbyteriums der betreffenden Teilkirche. Darüber hinaus bestimmt sich die Zugehörigkeit zum Presbyterium nach dem tatsächlich geleisteten pastoralen Dienst. Dem Presbyterium können nach den Konzilsaussagen durchaus auch Priester angehören, die der Teilkirche nicht inkardiniert sind³¹. Der

²⁹ Einiges ließ sich jedoch schon den Aussagen des CIC entnehmen; s. H. Schmitz, Die Gesetzessystematik des CIC 70–74; ders., Fragen des Inkardinationsrechtes, a. a. O.

³⁰ Das ergibt sich daraus, daß die Inkardination, durch die über den Bischof die Zuordnung zu einer bestimmten Teilkirche erfolgt, nach der Neuregelung des Inkardinationsrechtes nicht mehr eine Einschränkung und Begrenzung der in der Weihe übertragenen Befähigung auf den Dienst ausschließlich in dieser Teilkirche bedeutet. Sie beinhaltet vielmehr eine Bindung an die Aufgaben dieser Teilkirche, die jedoch über den engen Bereich der einzelnen Teilkirche hinausgehen und sich auf die ganze Kirche beziehen. Da der außerhalb der betreffenden Teilkirche pastoralen Dienst leistende Priester also Aufgaben wahrnimmt, zu deren Erfüllung die Teilkirche gehalten ist, bleibt er dieser Teilkirche inkardiniert. Die aus dem Inkardinationsverhältnis erwachenden Rechte und Pflichten bleiben bestehen; er gehört weiterhin dem Presbyterium seiner Heimatdiözese an. Da sich der Priesterrat auch mit den Fragen um Dienst und Leben der Priester zu befassen hat, ist nicht einzusehen, warum sich die in priesterarmen Bereichen der Kirche bzw. außerhalb der Diözese arbeitenden Priester nicht an der Wahl zum Priesterrat beteiligen sollen. Andererseits gehört ein solcher Priester auf Grund seines tatsächlichen Dienstes auch dem Presbyterium seiner Dienstdiözese an.

³¹ Vgl. z. B. VatMiss 20 III; dieser Tatbestand ist ferner aus der Möglichkeit, im Priesterrat repräsentiert zu sein, für die im pastoralen Dienst der Diözese stehenden Ordensleute zu erschließen (EcclSanct I 15 § 2).

Mitgliederkreis des Presbyteriums einer Teilkirche ist damit größer als der Kreis der dieser Teilkirche inkardinierten Priester. Andererseits gehören dem geistlichen Heimatverband nicht nur Priester an, sondern neben den ständigen Diakonen auch die übrigen Kleriker. Den Kern des Heimatverbandes allerdings bilden nur die durch sakramentale Weihe zum Dienst in der Kirche Verpflichteten, also Priester und Diakone.

In Funktion und Aufgabenkreis stehen Presbyterium und geistlicher Heimatverband in tiefer Beziehung zueinander. In den konziliaren und nachkonziliaren Normen sind die Aufgaben, die dem Presbyterium gestellt sind, nicht näher umschrieben. Das, was mit dem Gedanken vom Presbyterium ausgesagt sein soll, ist die in Priestertum und Dienst des Herrn wurzelnde Einheit und Gemeinschaft zwischen Bischof und Priestern. Darum hat das Vaticanum II dem Bischof aufgetragen, seine Priester nicht nur als Helfer und Ratgeber, sondern als Brüder und Freunde anzusehen und sich nach Kräften um ihr geistliches und leibliches Wohl zu sorgen (vgl. VatPresb 7). Diese Sorgepflicht des Bischofs für seine Kleriker ist im Inkardinationsverhältnis in rechtliche Normen gefaßt. Inhalt dieses Verhältnisses ist nicht allein die Dienstleistungspflicht des Klerikers, zu welcher dieser in der Weihe befähigt wird. Die im Priesterdekret und den Ausführungsbestimmungen erfolgte Anpassung des Inkardinationsrechtes an die heutigen Gegebenheiten läßt erkennen, daß das Inkardinationsverhältnis mehr beinhaltet. So muß der Bischof in seiner Eigenschaft als Leiter des ihm zugeordneten Heimatverbandes dafür Sorge tragen, daß die Rechte und Pflichten seiner Kleriker, die in priesterarmen Bereichen pastoralen Dienst leisten, durch eine schriftliche Vereinbarung mit dem Dienstoffizier festgelegt und gesichert werden (EcclSanct I 3 § 2). Inhalt des Vertrages sind Vereinbarungen über den zu leistenden pastoralen Dienst, über den Lebensunterhalt sowie über die soziale Für- und Vorsorge für den Kleriker. Der Heimatoffizier muß sich auch um das geistliche Wohl, die besondere Ausbildung und den dienstlichen Einsatz seiner Kleriker außerhalb des Heimatverbandes sorgen (VatPresb 10 III). Diese umfassenden Sorgepflichten des Bischofs erwachsen aus dem Inkardinationsverhältnis und bestehen daher nicht nur den außerhalb der Diözese arbeitenden, sondern auch den in der Diözese lebenden Mitgliedern des Heimatverbandes. d. h. allen gegenüber, die sich dem Dienst in der Kirche in diesem Heimatverband durch die Inkardination verschrieben haben. Den Pflichten des Offiziers stehen auf seiten der Kleriker entsprechende Rechte gegenüber: Eine erste Gruppe von Rechten bezieht sich auf die dienstliche Verwendung. Der Kleriker hat ein Recht auf Verwendung in dem Heimatverband, für den er sich entschieden hat und für dessen Dienst er angenommen wurde. Da die Verpflichtung zum Dienst entsprechend den außer- und überdiözesanen

Aufgaben der Heimatdiözese ausgeweitet ist, hat der Kleriker einen Anspruch auf Freistellung vom unmittelbaren Diözesandienst zu außer- oder überdiözesanem Dienst. Dieser Anspruch ist freilich bedingt, weil der Oberhirte unter gewissen Umständen die Erfüllung des Anspruchs zu verweigern berechtigt ist. Jeder Kleriker hat das Recht, seinen Kräften, Fähigkeiten und seiner Eignung gemäß eingesetzt zu werden; dieser Anspruch verdichtet sich, wenn eine Spezialausbildung vorliegt. Jeder Kleriker hat das Recht auf angemessene Ausbildung und Weiterbildung und sogar auf eine Spezialausbildung, wenn die für ihn vorgesehene Stellung eine solche erfordert. Der Kleriker, der außerhalb der Diözese Dienst tut, hat ein Recht auf Gleichstellung, da alle Mitglieder eines Heimatverbandes in ihren grundlegenden Rechten gleichgestellt sind, unabhängig davon, wo sie im pastoralen Dienst stehen oder gestanden sind. Die zweite Gruppe umfaßt Rechte auf geistliche und geistig-seelische Betreuung. Der Kleriker hat drittens ein Recht auf Versorgung. Dieses Recht umfaßt den Anspruch auf gerechte Entlohnung, auf angemessenen Urlaub und ausreichende soziale Für- und Vorsorge. Schließlich hat der Kleriker, der in priesterarmen Bereichen arbeiten will, das Recht, daß seine Rechte in einem schriftlichen Vertrag mit dem Dienstoberhirten geregelt werden⁸².

Das Inkardinationsverhältnis ist kein einseitiges, sondern ein gegenseitiges rechtliches Verhältnis. Es ist näherhin als Dienst- und Treueverhältnis eigener Prägung anzusprechen, das zwischen einem Kleriker und einem kirchlichen Oberen und dem diesem zugeordneten Klerikerverband besteht. Im Inkardinationsverhältnis bzw. im geistlichen Heimatverband findet die in Weihe und Sendung beruhende und für die Priester in den Gedanken vom Presbyterium gefaßte Verbundenheit der im Dienst des Herrn Stehenden einen entsprechenden Ausdruck. Die Neuordnung des Inkardinationsrechts läßt sich nur vom Gedanken des Presbyteriums voll erfassen. Die Mitglieder des Kerns des Presbyteriums, die Inkardinierten, sind dem Bischof in besonderer Weise anvertraut und zugeordnet, weil sie die ihnen in der Weihe universal übertragene Befähigung auf die Aufgaben einer bestimmten Teilkirche konzentriert haben. Damit hat sich das, was in der Lehre vom Presbyterium gesagt ist, auch im geistlichen Heimatverband und im Inkardinationsverhältnis neben dem Priesterrat rechtlich ausgewirkt.

⁸² S. den Nachweis dazu: H. Schmitz, Fragen des Inkardinationsrechtes: a. a. O.

III. Weitere rechtliche Ausgestaltung

Es bleibt schließlich noch zu überlegen, ob es über die bereits gezogenen rechtlichen Konsequenzen mit ihren Implikationen hinaus nicht weitere Möglichkeiten gibt, die in den Gedanken vom Presbyterium eingefangene Lehre von den Beziehungen zwischen dem Bischof und seinen priesterlichen Mitarbeitern zu vollerer Auswirkung zu bringen.

1. Die rechtliche Organisation des Presbyteriums

Bedeutsame Programmsätze für die rechtliche Ausgestaltung dieser Beziehungen sind im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Art. 16 Abs. 3 und 4, Art. 28 Abs. 2 und 3 und dem Dekret über Dienst und Leben der Priester Art. 7 und 8 enthalten. Wenn sie in der rechten Weise verwirklicht werden sollen, muß zunächst gefragt werden, ob das Presbyterium der Diözese nicht einer angemessenen Organisation bedarf. Es genügt nicht, daß die priesterlichen Mitarbeiter des Bischofs im Priesterrat eine Vertretung haben. Der Bedeutung des Presbyteriums für die Diözese wird man nicht voll gerecht, wenn die Priester allein durch Beauftragte mittelbar ihre Aufgabe für die Teilkirche als Ganze wahrnehmen dürfen. Man könnte in der *Diözesansynode* eine geeignete Form sehen, in welcher sich das ganze Presbyterium zur Beratung versammelt³³. Die Diözesansynode scheint jedoch nach der jüngsten Gesetzgebung nicht so sehr als Versammlung des Presbyteriums, sondern als Repräsentation aller Glieder der Teilkirche angesehen zu werden. Nach den Ausführungsbestimmungen zum Missionsdekret ist es Aufgabe des Pastoralrates, nicht des Priesterrates, bei der Vorbereitung der Diözesansynode mitzuhelfen und für die Durchführung der Synodalstatuten zu sorgen (EcclSanct III 20). Wenn die Laien im Pastoralrat schon an der Vorbereitung der Synode und an der Durchführung der Beschlüsse verantwortlich beteiligt werden, geht es wohl nicht an, sie von der Diözesansynode selbst auszuschließen³⁴.

Die Frage der Organisation des Presbyteriums ist vor allem dann wichtig, wenn dieses sehr groß ist und deswegen der erforderliche Kontakt zwischen dem Bischof und seinen Priestern und den Priestern untereinander nicht immer leicht möglich und nicht gewährleistet ist. In solchen Fällen ist zu erwägen, das Presbyterium der Diözese in einzelne *Regionalpresbyterien* zu gliedern. Der Leiter eines solchen Presbyteriums, dem ein entsprechender Priesterrat zur Seite stehen müßte, sollte

³³ Vgl. J. Neumann, Das Kirchenrecht vor seiner Revision 505—507.

³⁴ Vgl. V. Dammertz, Die Ausführungsbestimmungen zum Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche: AfkKR 136, 1967, 45—67, 64 f.

gewählt sein und seiner Stellung entsprechende Vollmachten erhalten³⁵. Die territoriale Gliederung des Diözesanpresbyteriums kann nicht unabhängig von der pastoralen Raumordnung und den damit zusammenhängenden Problemen erfolgen und deswegen an dieser Stelle nicht näher behandelt werden. Gleichwohl seien einige Gesichtspunkte aufgezeigt. Der anzustrebende Kontakt in einem Regionalpresbyterium könnte wenigstens, was die pastoralen Belange angeht, gegeben sein. Es fragt sich indessen, ob nicht neben der territorialen Gliederung und sie überschneidend nach anderen Gesichtspunkten Kontaktmöglichkeiten geschaffen werden müßten. Weil die Aufgliederung der Diözese eine „Ausgliederung der verschiedenen Funktionen der einen Kirche ist“ und aus diesem Grund nicht allein territorial gesehen werden darf, ergäben sich solche Gesichtspunkte aus dem funktionalen Gliederungsprinzip³⁶. Man müßte auch daran denken, sie auf einer personal- und altersbedingten Ebene zu suchen. Gerade dieser Aspekt scheint in einer Zeit, in der sich ein nicht geringer Teil der Pfarrer betont abwartend verhält oder sich abseits fühlt und den jüngeren Amtskollegen äußerst reserviert gegenübersteht, sehr bedenkenswert zu sein. Eine Analyse der Ergebnisse der beiden Wahlgänge zum Priesterrat der Diözese Trier dürfte das bestätigen³⁷.

³⁵ K. Mörsdorf (Kommentar 207) regt an, „das Presbyterium so in einzelne Priesterkapitel zu gliedern, daß die zu einem bestimmten Kapitel gehörenden Priester tunlichst in jeder Woche, aber wenigstens einmal im Monat zusammenkommen können und der Diözesanbischof wenigstens einmal im Jahr erscheint, um den Kontakt mit denen zu pflegen, deren Aufgabe es ist, den Bischof am Ort ihres Wirkens gewissermaßen gegenwärtig zu machen“. — In dem Schreiben der deutschen Bischöfe an ihre Priester vor der Heimkehr vom Zweiten Vatikanischen Konzil vom 8. 12. 1965 heißt es zwar bereits: „So bildet z. B. der Klerus eines Dekanates oder Seelsorgeraumes wirklich ein Presbyterkollegium, dem der Bischof ein bestimmtes Territorium anvertraut hat“ (Kirchliches Amtsblatt Trier 109, 1965, Nr. 272, S. 358—359, 358); diese Aussage hat jedoch keine Grundlage im geltenden kanonischen Recht.

³⁶ Vgl. K. Rahner, Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, § 6: Das Presbyterium und der einzelne Priester: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1964, 179—185.

³⁷ Ein Vergleich der mitgeteilten Ergebnisse der beiden Wahlgänge legt die Vermutung nahe, daß das Endergebnis nur durch in weiser Voraussicht erlassene Bestimmungen des Errichtungsdekretes für den Priesterrat gewährleistet worden ist. Nach § 2 Abs. 1 Ziff. 1a müssen unter den Vertretern in der Gruppe der Pfarrer drei unter 45 Jahren sein; § 7 Abs. 3 hatte festgelegt: „Sind in der Gruppe der Pfarrer unter den nach Abs. 1 Gewählten nicht wenigstens drei Priester unter 45 Jahren, so gelten diejenigen als gewählt, die in dieser Teilgruppe die meisten Stimmen erhalten haben“ (Kirchliches Amtsblatt Trier 111, 1967, Nr. 188, S. 121/122). — Es fragt sich, ob es nicht besser wäre, auch die Stimmenzahlen bekanntzugeben, wie es bei den Wahlen in anderen Bereichen üblich ist. Zumindest hätten die für den zweiten Wahlgang ermittelten Kandidaten ein Anrecht darauf, über das Endergebnis genauer unterrichtet zu werden.

Bei der Suche nach geeigneten Kontaktmöglichkeiten darf ferner nicht übersehen werden, daß es sich möglichst um direkte und persönliche Kontakte handeln muß. Dieser Gesichtspunkt ist auch für die Zusammensetzung des Priesterrates höchst bedeutsam. Der Priesterrat wird nur funktionsfähig sein, wenn zwischen den gewählten Vertretern und den Vertretenen ein direkter und persönlicher Kontakt besteht oder bald zustande kommt³⁸.

2. Das Recht auf qualifizierte Information

Weitaus wichtiger und vordringlicher als eine angemessene Organisation des Presbyteriums der Diözese dürfte für die rechte Gestaltung der Beziehungen zwischen dem Bischof und seinen Priestern die Frage der Information sein. Durch gute Information läßt sich eine fruchtbare Zusammenarbeit schon vor einer regional besseren Aufgliederung der Diözese ermöglichen oder wenigstens grundlegen. Thesenhaft kann formuliert werden: Vor einem formierten Presbyterium braucht die Diözese den informierten priesterlichen Mitarbeiter des Bischofs.

Nach Art. 5 des Konzilsdekrets über die sozialen Kommunikationsmittel (VatInstrComm) gibt es in jeder menschlichen Gesellschaft ein Recht auf Information „über alle Tatsachen, die zu wissen den Menschen, als einzelnen oder als Mitglieder der Gesellschaft, je nach ihrer besonderen Situation zukommt“³⁹. Dieses Recht steht in gleicher Weise den

³⁸ Darauf legt W. Schöpping, Vorschläge zur Verwirklichung eines Priesterrates (Seelsorger 37, 1967, 191—196) großen Wert. Der Priesterrat müsse als Vertretung des Presbyteriums so gestaltet sein, daß „die bestehenden, überschaubaren Gruppen, in denen regelmäßig der Dialog unter Mitbrüdern gepflegt wird, von unten nach oben zu Gehör kommen“ (193). Es erscheint ihm nicht angebracht, Bezirkspriesterräte zu bilden, aus denen dann der Diözesanpriesterrat gewählt wird, weil so eine direkte und persönliche Verbindung von unten nach oben nicht möglich ist. Schöpping kann sein Anliegen mit dem von ihm vorgelegten Vorschlag jedoch auch nicht voll erreichen, weil die direkt und persönlich gewählten Vertreter nicht den „eigentlichen“ Priesterrat bilden, sondern diese in der „Vollversammlung“ (Vertreterversammlung) den „eigentlichen“ Priesterrat (Mitarbeiterbesprechung) erst wählen, die direkt und persönlich gewählten Vertreter also die Wahlmänner zur Bestimmung des „eigentlichen“ Gremiums sind, wenngleich sie in stärkerem Maße, als es bei Bildung des Diözesanpriesterrates über die Regionalpriesterräte möglich ist, an der Arbeit des „eigentlichen“ Priesterrates beteiligt werden. — Es ist ferner auf die Gefahr hinzuweisen, daß sich neben der Bürokratie der Diözesankurie eine Bürokratie der Räte entwickelt („alla burocrazia già esistente della curia una nuova burocrazia di collegi“, so Prof. Vittorio Bachelet; s. G. Concetti, Rezension zu „I Consigli pastorali diocesani“: Osservatore Romano vom 7. 7. 1967, n. 155 p. 5).

³⁹ Vgl. auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ 26 und die Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris“ 12; ferner Die erste Vollversammlung der Bischofssynode: Herder-Korrespondenz 21, 1967, 526—537, 533.

Gliedern der Kirche über die kirchlich bedeutsamen Dinge zu, wenn auch VatInstrComm darüber nichts ausdrücklich zu sagen weiß. Man kann wohl auch für den Bereich der Kirche sagen, „je lebendiger im Kirchenvolk das Bewußtsein seiner Teilnahme am ganzen Leben der Kirche... wird, um so mehr erwacht in ihm der Wunsch, informiert zu werden...“⁴⁰. Man kann diesen Satz umkehren und sagen: Je informierter, desto lebendiger nehmen die Kirchenglieder am Leben der Kirche teil, da das Wissen um die gegenseitige Solidarität und Brüderlichkeit gestärkt wird. Dem Priester als dem in Weihe und Sendung besonders befähigten Mitarbeiter des Bischofs kommt dieses Recht auf Information in besonderer Weise zu, und zwar als Recht auf qualifizierte Information, wenn die so oft in den Konzilsaussagen verwendete Bezeichnung Mitarbeiter — vom Pfarrer ist sogar als dem Mitarbeiter „in vorzüglicher Weise“ gesprochen (VatEp 30 pr.) — keine leere Floskel ist oder bleiben soll. Das Mitarbeiterverhältnis muß zwar von allen Beteiligten getragen sein, erhält indessen vom Bischof die entscheidende und ausschlaggebende Prägung⁴¹. Bei seiner Gestaltung könnte die Kirche von einer in weltlichen Bereichen gepflegten fortschrittlichen Personalführung manches lernen. Hier spielt die Information eine wichtige Rolle, und zwar nicht allein aus rationellen Gründen, weil das Ziel in enger Zusammenarbeit besser erreicht wird. Jeder Mitarbeiter muß wissen, worum es geht; er muß wissen, was für seine Arbeit von Bedeutung ist⁴². Der priesterliche Mitarbeiter muß wissen, was in der Diözese, für die er in gewisser Weise mitverantwortlich ist, vor sich geht und vor allem welchen Problemen sich der Bischof und dessen engere Mitarbeiter in der Diözesankurie gegenübergestellt sehen und auf welche Weise man sie zu lösen sucht. Er muß darüber informiert werden, welches die pastoralen Nah- und Fernziele sind, die in dieser Teilkirche erreicht werden sollen, aber er sollte auch wissen, welche besonderen Ziele sich die Behörde gesteckt hat. Der priesterliche Mitarbeiter sollte z. B. über die Fragen der Raumordnung in einer seinem pastoralen Dienst angemessenen Weise unterrichtet werden. Ob diese Informationen immer und in jedem Fall in einem Schreiben des Bischofs gegeben werden sollen, oder ob ein persönlich gehaltener Informationsdienst der Behörde ausreicht, ist eine andere Frage. So wichtig die Öffent-

⁴⁰ K. Schmidhüs, Kommentar zu dem Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel: LThK Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 111—135, 121 f.

⁴¹ Das Mitarbeiterverhältnis erfordert vom Bischof wie von jedem Vorgesetzten „Gerechtigkeit und Wohlwollen, Vertrauen und Offenheit, Takt und Beherrschtheit“ (W. Loschelder, Personalverwaltung und Personalführung: Verwaltung, hrsg. v. Fr. Morstein Marx, Berlin 1965, 127—147, 145).

⁴² Vgl. dazu und zum folgenden: R. Kunze, Sachgerechtigkeit: Verwaltung, hrsg. v. Fr. Morstein Marx, Berlin 1965, 229—244, 236 ff.

lichkeitsarbeit der Behörde und die Aufgabe ihres Pressereferenten ist, wichtiger, notwendiger und fruchtbringender ist die Information der priesterlichen Mitarbeiter. Das Recht auf qualifizierte Information ist für den priesterlichen Mitarbeiter deswegen von so grundlegender Bedeutung, weil er in Unkenntnis der pastoralen Konzeption oder des Schwerpunktprogramms der Diözese nicht in der Lage ist, für den ihm zugewiesenen Bereich mit Erfolg die notwendige Planung durchzuführen, und weil er seine Entscheidungen, die von ihm auf Grund seines besonderen pastoralen Amtes in der diesem entsprechenden Selbständigkeit und Eigenverantwortung von den Gläubigen wie vom Bischof mit Recht erwartet werden, nicht in der sachgerechten Weise fällen kann. Sachgerechtigkeit, die auch und gerade vom pastoralen Dienst gefordert ist, setzt entsprechende Information voraus.

Das Recht auf qualifizierte Information beschränkt sich jedoch nicht auf die pastoralen Fragen. Es erstreckt sich auf alle für das Presbyterium der Diözese wichtigen Angelegenheiten, vor allem die des priesterlichen Lebens. Daher hat jedes Glied des Presbyteriums ein Recht, früh genug zu erfahren, was im Priesterrat verhandelt wird, damit gegebenenfalls Vorschläge oder Anträge eingereicht werden können. Sie sollten jedoch schriftlich formuliert und begründet vorgelegt werden müssen. Auf diese Weise kann der Gefahr begegnet werden, daß der Priesterrat (und die anderen Räte) in unverbindliche Gesprächs-Fora abgleiten, die sich nicht in wirkliche Arbeit engagieren⁴³. Jedes Mitglied des Presbyteriums hat das Recht zu erfahren, zu welchen Beschlüssen sich die Vertretung des Presbyteriums durchgerungen hat. Nur so wird sichergestellt sein, daß die Arbeit des Priesterrates durch die Priester mitgetragen und in der rechten Weise gewürdigt wird. Außerdem können diese prüfen, ob die gewählten Mitglieder des Priesterrates die ihnen übertragenen Aufgaben so erfüllen, daß eine Wiederwahl gerechtfertigt ist.

3. Das Verhältnis der Priester zueinander

Was immer wieder hätte betont werden müssen, daß es schwierig, ja oft nicht möglich ist, die Beziehungen zwischen den Gliedern des Presbyteriums rechtlich zu normieren — wozu hier auch nicht der Versuch gemacht sein sollte —, gilt vor allem für die Beziehungen zwischen den Priestern untereinander. Das Presbyterium soll den priesterlichen Mitarbeitern auch die geistliche Heimat sein. Daher muß sich die Zugehörigkeit zu dem gleichen Presbyterium in einer besonderen Brüderlichkeit zeigen, in einem Für-einander-da-Sein oder Für-den-anderen-da-Sein, wie man den Dienst in der Kirche nicht nur zeitentsprechender umschreiben

⁴³ H. Aufderbeck, Das Presbyterium des Bischofs: ThpQ 114, 1966, 185—190, 189 f.

kann. Wenn in Art. 8 Abs. 4 des Priesterdekretes den Priestern jenen Mitbrüdern gegenüber, die unter irgendwelchen Schwierigkeiten leiden oder gar in irgendeinem Punkte versagt haben, eine Pflicht auferlegt ist und diese den Gliedern des gleichen Presbyteriums gegenüber in besonderer Weise besteht, besteht anderseits ein Recht, sich um den andern sorgen zu dürfen. Wenn daher, um es beispielhaft zu erläutern, ein Mitglied des Presbyteriums in einer schwierigen Situation, die ein disziplinäres Eingreifen der Behörde erforderlich macht, seine Hilfe anbietet und der andere sie annimmt, dann kann der angebotene Vermittlungsdienst nicht mit der Begründung abgelehnt werden, die Sache gehe den Vermitteln-Wollenden nichts an.

Den Priestern muß ferner ein gewisses Recht zugestanden werden, ein gemeinsames Leben oder eine Art Lebensgemeinschaft führen zu können, wie es in Art. 8 Abs. 3 des Priesterdekretes als äußerst förderungswert anerkannt ist, wobei als Zweck auch und gerade die bessere Zusammenarbeit genannt ist. Es fragt sich, ob nicht in Verbindung mit dem dazu in Art. 14 Abs. 2 des gleichen Dekretes Gesagten sogar von einem Recht zur Teamarbeit gesprochen werden muß. Beide Rechte sind jedoch bedingt, weil die Entscheidung über die Verwendung im pastoralen Dienst sich in erster Linie nach dem Gemeinwohl, nicht nach dem privaten Wohl oder den Neigungen der einzelnen Mitarbeiter zu richten hat, wie sehr dies auch für die bestmögliche Erreichung des Gemeinwohls ausschlaggebend sein kann.

Die Wiederentdeckung der bischöflichen Kollegialität hat zur Wiederentdeckung der Kollegialität auf der Ebene der Teilkirche geführt und in einer rechtlichen Ausformung des Gedankens vom Presbyterium der Diözese einen ersten Niederschlag gefunden. Alle rechtlichen Regelungen aber werden niemals genügen, die Lehre vom Presbyterium in der rechten Weise wirksam werden zu lassen; hinzukommen muß eine tief veränderte Geisteshaltung. Das Recht kann dafür nur den notwendigen geeigneten Raum schaffen.

Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation

Von Professor Josef Georg Ziegler, Mainz

In der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ steht unter Nr. 33, 3 folgende Aussage: „Die Kirche hütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung erhoben werden, wenn sie auch nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit hat; und so ist es ihr Wunsch, das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde.“ In diesem Satze wird von der oftmals geübten kirchlichen Praxis Abschied genommen, Weisungen für das praktische Verhalten allein von theologischen Prämissen abzuleiten. In der Mehrzahl der Fälle geht die Urteilsbildung in der Weise vor sich, daß die Theologie ein allgemein gültiges Prinzip bereitstellt, während eine oder mehrere Profandisziplinen die konkreten Daten beisteuern. Mittels der Zusammenschau der verschiedenen Aspekte wird daraufhin versucht, in der Form eines Syllogismus zu einer möglichst gesicherten Schlußfolgerung zu gelangen.

Das Konzil trägt außerdem der Tatsache Rechnung, daß in unserer Zeit des allgemeinen Umbruches in unvorhersehbarem Ausmaße bisher unbekannte Probleme auftauchen. Sie sind oftmals so vielschichtig, daß sie nur in verständnisvoller Zusammenarbeit aller Experten mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden können. Die Verhältnisse, unter denen der moderne Mensch lebt, sind so komplex und kompliziert geworden, daß auch in der Theologie wie in den übrigen Wissenschaftsbereichen das interfakultäre team-work mehr und mehr als unumgängliche Arbeitsmethode akzeptiert wird. Daß daneben der stille und selbstlose Einsatz des einzelnen Forschers unersetzlich bleibt, braucht nicht eigens begründet zu werden.

Ein anschauliches Modell für den neuen Stil bilden die Enzykliken seit Johannes XXIII. In ihnen wird weitgehend auf eine zeitlos gültige, in abstrakten Prinzipien verschlüsselte Kurialsprache verzichtet. Dafür werden Direktiven angeboten, die bewußt das Risiko einbeziehen, in absehbarer Zeit infolge der veränderten Situation überholt zu sein. Oftmals kann nur mit dem Mut zur „vorläufigen“ Verfahrensweise in einer aktuellen Not wirksame Hilfe aufgezeigt werden¹.

¹ Das „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“ vom 22. 9. 1967 führt dazu unter Nr. 18 aus: „Jeder Mensch weiß das aus seinem konkreten Leben heraus; jeder Arzt in seiner Diagnose, jeder Staatsmann in seiner politischen Situations-

Man denke an das Verhältnis der industrialisierten reichen Völker zu den sogenannten unterentwickelten armen Völkern. Dieser Nord-Süd-Gegensatz ist für die zukünftige Gestaltung der auf eine „one world“ hinsteuernden menschlichen Gemeinschaft viel weitreichender und folgenreicher als der derzeit beredete Ost-West-Gegensatz. Die Enzyklika „*Populorum progressio*“ vom 26. 3. 1967 sucht zeitgemäße und darob zeitbedingte Richtlinien für die Lösung dieses lebenswichtigen Problems aufzuzeigen. Sie wurde in Zusammenarbeit von katholischen Theologen mit den Fachleuten der verschiedenen zuständigen Disziplinen erarbeitet. Darunter waren neben evangelischen Theologen auch Politologen, Wirtschaftswissenschaftler, Kulturosoziologen usw. Da es sich nicht um ein ausschließlich religiöses Anliegen handelt, hätte eine einseitig theologische Grundsatzerklärung eine zu schmale Ausgangsbasis für eine Abhilfe dargestellt.

Nur in gemeinsamer Anstrengung aller beteiligten Fachgebiete kann auch das Problem redlich einer Lösung angenähert werden, vor das die Weltöffentlichkeit von Dr. Ch. N. Barnard gestellt wurde, als er am 3. 12. 1967 in Kapstadt die erste Herzverpflanzung vornahm. Über Nacht sah sich jedermann mit der Frage konfrontiert: Ist das, was Dr. Barnard getan hat, erlaubt oder nicht? Was sagen seine Fachkollegen dazu? Was sagt das Sittlichkeitsgesetz, was das staatliche Gesetz, was sagt mein Gewissen dazu? Voreingenommene Parteilichkeit verstellt den Zugang zur Wahrheit. Nur die Zusammenfassung der verschiedenen Perspektiven ermöglicht auch hier eine begründete Stellungnahme. Der Mediziner gibt die sachlichen Fakten, der Moralthologe stellt die sittlichen Prinzipien bereit, der Jurist steckt die gesetzlich festzulegenden Grenzen ab. Im folgenden wird versucht, einen ethischen Beitrag bereitzustellen.

beurteilung und der darauf aufbauenden Entscheidung weiß um diese Tatsache. Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen. Zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz muß sie, selbst auf die Gefahr eines Irrtums im einzelnen hin, Lehrweisungen aussprechen, die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen. Anders kann sie ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die je neue Situation des Menschen anwenden. In einem solchen Fall steht der einzelne Christ zunächst einmal der Kirche in einer analogen Weise gegenüber, wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidung eines Fachmannes anzunehmen, auch wenn er weiß, daß diese nicht unfehlbar ist.“ Vgl. *Gaudium et spes* Art. 43.

Bei einer Organverpflanzung handelt es sich um zwei verschiedene Akte: 1. um die Abtrennung eines gesunden Organs oder Organ- teiles, des Organplantates, z. B. eines Hautstückes; 2. um die Einpflanzung, die Transplantation, des abgetrennten Organs entweder in den eigenen Körper oder in den Körper eines Mitmenschen — und zwar zum Zwecke der Heilung. Der Zweck ist gut: die Gesundung des Menschen. Ist aber das Mittel, die Abtrennung eines Organs, in jedem Falle gut? Denn nur dann, wenn das Mittel gut ist, ist auch der Endzweck gut. Ein guter Zweck heiligt nicht ein schlechtes Mittel. Man darf nicht jemanden umbringen, um mit dem Geld aus dem Portemonaie des Ermordeten einem Notleidenden zu helfen. In Röm 3, 8 schreibt Paulus: „Sollte das Wort gelten, das gewisse Leute uns lästerlich zuschreiben: Laßt uns Böses tun, daß sich das Gute ergebe? Solche empfangen das Urteil mit Recht.“

I

Die physische Interpretation des Totalitätsprinzips im Dienste des eigenen Lebens

Zunächst geht es um die Frage, ob und inwieweit der Mensch selber eines seiner eigenen Organe abtrennen darf. Diese Frage hängt eng zusammen mit der Einschätzung des menschlichen Lebens. Seneca († um 65) wurde angewidert von der Menschenschlächtereier bei den antiken Gladiatorenspielen. Unter diesem Eindruck schrieb er in seinem Brief 95, 33 den Satz nieder: *Homo sacra res homini* — „Das menschliche Leben hat unantastbar zu sein².“ Schon in Gen 9, 6 f. wurde für diese Forderung eine absolute, d. h. vom menschlichen Zugriff abgelöste Begründung gegeben. Es heißt dort: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden. Denn nach Gottes Bild hat Gott den Menschen geschaffen.“ Ebenso unantastbar wie Gott soll auch sein Ebenbild, der Mensch sein, ist die Meinung des inspirierten Schriftstellers. Die grundsätzliche Ehrfurcht vor jedem Menschen als Gottes Ebenbild — gleichgültig, ob es sich um ein noch ungeborenes Kind, einen Verbrecher, einen Geistesgestörten handelt — erinnert den Christen ständig daran, daß der Mensch nur Treuhänder Gottes für sein eigenes Leben ist. Er ist weder Eigentümer seines Lebens noch Eigentümer seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten. Dieses Prinzip wurde konkretisiert im 5. Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht töten.“ Du darfst dein eigenes Leben nicht schädigen, lautet eine der konsequenten Anwendungen dieses Gebotes. Wird das negativ formulierte

² Vgl. B. Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern. Regensburg 1958, 99.

Erfüllungsgebot in ein positives Zielgebot übersetzt, heißt es: Du mußt dein Leben erhalten. Du mußt es auf jede Weise fördern. Zielgebot heißt eine positive Verhaltensregel deshalb, weil der Mensch Zeit seines Lebens auf dem Wege zur Erfüllung einer derartigen Richtlinie ist. Niemals kann ein Mensch sagen: Jetzt habe ich das Zielgebot hinsichtlich meines Lebens oder meines Körpers erfüllt, deshalb darf ich aufhören, weiterhin für mein Leben oder meinen Körper Sorge zu tragen.

Auf unseren Fall, die Abtrennung eines Gliedes am eigenen Körper, angewandt, bedeutet dieses Prinzip: Dem Menschen ist von Gott der eigene Körper samt seinen Gliedern zur Obsorge anvertraut. In Mt 10, 30 sagt der Herr: „Bei euch aber sind selbst die Haare auf eurem Haupte alle gezählt.“ Nur dann darf deshalb der Mensch ein Glied von seinem Körper abtrennen, dieses einzelne Glied direkt schädigen, wenn es das Sorgerecht und die Sorgepflicht für seinen gesamten Körper fordert, wenn das gefährdete Leben auf keine andere Weise erhalten oder gefördert werden kann. Denn das einzelne Glied ist für den Körper da. Der Körper ist ein physischer Organismus. Das einzelne Glied hat für sich genommen keine Eigenständigkeit. Diese hat es nur als Teil des ganzen Körpers und für den ganzen Körper. Seine Funktionalität hat nur im Gesamt des Körpers einen Sinn. Das einzelne Körperteil ist, wie schon der Name „Glied“ sagt, dem Körper total „eingegliedert“. Daher bekam das Prinzip, das eine Grundregel für das Verhalten des Menschen gegenüber seinem Körper und dessen Gliedern enthält, den Namen Totalitätsprinzip. Es besagt: Zum Wohle des gesamten Körpers ist die Beseitigung eines einzelnen Körperteiles sittlich gerechtfertigt, ja unter Umständen geboten³. Das physische Totalitätsprinzip ist eminent wichtig. Das erläuternde Schulbeispiel lautet: Wenn die Hand eines Gefangenen angeschmiedet ist, darf der Gefangene sogar seine gesunde Hand abhacken, um sein Leben zu retten.

Es gibt noch einen zweiten Fall, in dem seit alters her in der christlichen Sittlichkeitslehre die Abtrennung eines Gliedes für erlaubt angesehen wird. Das staatliche Gesetz darf nach der traditionellen Lehre die Abtrennung eines Gliedes verfügen, um zum Schutz der Gemeinschaft einen Schuldigen zu bestrafen. Hier versagt das physische Totalitätsprinzip, das ausgerichtet ist auf das physische Wohl des eigenen Körpers. An seine Stelle tritt die Rücksichtnahme auf das Wohl der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft von Menschen ist aber keine physische,

³ Thomas, Summa theol. II, II, 65, 1: *Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriae salutis.*

sondern eine moralische Einheit⁴. Die staatliche Obrigkeit darf sogar um des Gemeinwohles willen nach Ausschöpfung aller anderen Mittel und aus schwerwiegenden Gründen in das Leben eines Menschen eingreifen. Sie kann die Todesstrafe verhängen. Man verweist auf die Rechtsverwirkungstheorie, wonach ein Schwerverbrecher das Recht auf Leben in der Gemeinschaft verwirkt hat⁵.

Allerdings wird unter dem Schock des Mißbrauches der Todesstrafe in den totalitären Regimen neuerdings das Recht des Staates auf die Verhängung und den Vollzug der Todesstrafe diskutiert⁶. Es wird nach Methoden Ausschau gehalten, welche die prinzipielle Pflicht des Staates, die Sicherheit seiner Bürger auch in Zeiten des Notstandes zu gewährleisten, von einem Zuviel und Zuwenig an staatlichen Rechten und Pflichten abgrenzen. Es darf nicht vergessen werden, daß in Deutschland von 1914 bis 1918 104, 1927 bis 1932 16, 1940 bis April 1945 indes 15 890 Todesurteile vollstreckt worden sind⁷. Die Meinung setzt sich mehr und mehr durch, daß unter geordneten staatlichen Verhältnissen die Achtung vor der unzerstörbaren gottebenbildlichen Würde des Menschen es verbietet, eine Todesstrafe zu vollziehen. Denn die Gottebenbildlich-

⁴ Thomas, a. a. O.: *Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ... potest contingere quod abscissio membri, etsi vergatin detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum.*

⁵ Pius XII., Ansprache vom 14. 9. 1952: Herder-Korrespondenz 7 (1952/53) 75: „Selbst im Falle der Hinrichtung eines todeswürdigen Verbrechers verfügt der Staat nicht über das Lebensrecht eines Einzelmenschen. Es ist der öffentlichen Autorität in diesem Fall vorbehalten, den Verurteilten zur Sühne seines Verbrechens des Lebensgutes zu berauben, nachdem er sein Lebensrecht bereits durch das Verbrechen verwirkt hat.“ G. Ermecke folgt in J. Mausbach — G. Ermecke, Katholische Moraltheologie III, Münster ¹⁹1961, 284, daß der Mörder durch seine Tat gleichsam „sozialen Selbstmord“ begangen habe, der durch die Todesstrafe nur ausgeführt werde. A. Kaufmann, Todesstrafe: Staatslexikon VII. Freiburg ⁶1962, 1005 gibt zu bedenken, „daß unser Strafrecht gerade nicht auf dem Grundsatz der Verwirkung aufgebaut ist (z. B. der Dieb verwirkt nicht sein Eigentum, der Ehebrecher nicht den Anspruch auf eheliche Treue)“.

⁶ Das von Thomas a. a. O. II, II, 64, 2 angeführte Argument wird u. a. von B. Häring, Das Gesetz Christi, Moraltheologie III. Freiburg ⁷1963, 150 wiederholt: „Denn die Todesstrafe rechtfertigt sich letztlich durch ihren Dienst am recht verstandenen Allgemeinwohl.“ Wenn die Sicherung des Allgemeinwohles als Argument angeführt wird, wird die Todesstrafe nicht im nachhinein als Strafe, sondern als vorbeugende Sicherungstötung vollzogen. Kaufmann, a. a. O. folgert: „Nach allem erscheint die Rechtfertigung der Todesstrafe nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft zumindest problematisch. Immerhin kann auch nicht gesagt werden, daß sie schlechthin unzulässig sei. Einig ist man sich darin, daß die Todesstrafe von der Ethik jedenfalls nicht zwingend vorgeschrieben ist.“

⁷ E. Schmidhäuser, Todesstrafe: RGG VI. ³1962, 924.

keit kann weder der einzelne Mensch bei sich selbst noch irgend jemand, sei es ein einzelner, sei es eine Gemeinschaft, bei einem Mitmenschen aufheben. Niemand vermag, um es drastisch zu formulieren, von einem Menschen dessen seinsmäßig vorgegebene Gottebenbildlichkeit abzulösen. Sie ist in der Personwürde jedes Menschen verankert. Nur der Getaufte vermag durch eine bewußt und freiwillige Todsünde, die ihm in der Taufe sakramental vermittelte Gotteskindschaft bei sich selber zu zerstören.

Unter normalen Verhältnissen kann heutzutage die Gemeinschaft vor einem Verbrecher durch dessen Sicherungsverwahrung geschützt werden. Die Verstümmelung eines Menschen ist in der Rechtspflege und im Strafvollzug in Kulturstaaten bereits aufgegeben. Das Strafrecht ist auf Freiheits- und Vermögensstrafen eingeschränkt. Keinem Dieb wird mehr die Hand oder das Ohr abgeschnitten. Doch heißt es, auf der Hut zu sein, daß nicht die Tötung oder Verstümmelung eines Menschen, und sei es durch einen Arzt, durch eine Hintertüre sich einzuschleichen vermag. Alle Betroffenen — und wer wäre es nicht — haben die Aufgabe, hellhörig mögliche Eingriffe in die unantastbare personale Integrität des Menschen zu notieren. Nur unter dieser Voraussetzung kann rechtzeitig die Legislative in ihrer Aufgabe unterstützt werden, die staatliche Gesetzgebung entsprechend zu gestalten. *Videant consules!*

Fassen wir zusammen: Der einzelne hat kein Besitzrecht und deshalb auch kein willkürliches Gebrauchsrecht und kein unbegrenztes Verfügungsrecht über sein Leben, über seinen Körper oder über ein Glied seines Körpers. Deswegen kann er auch darüber nicht nach Gutdünken verfügen. Herr des Lebens ist Gott allein. Andererseits hat der Mensch auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit einen herrscherlichen Gestaltungsauftrag nicht nur gegenüber seiner materiellen Umwelt und seiner personalen Mitwelt, sondern auch gegenüber sich selber. Er muß nach Möglichkeit seine körperlich-geistigen Anlagen entfalten und erhalten. Selbstvollendung, *perfectio sui*, die für den Christen mit der Verherrlichung Gottes, der *gloria dei*, identisch ist, gehört zu den obersten moralischen Prinzipien. In ihrem Dienste darf und muß der Mensch notfalls eines seiner Glieder opfern. Gott hat dem Menschen das persönliche Leben zu treuen Händen anvertraut. Jeder wird einmal Auskunft über diesen Auftrag geben müssen, wenn er die Aufforderung hören wird: „Gib Rechenschaft von deiner Verwaltung!“ (Lk 16, 2).

Je mehr nun seit Beginn unseres Jahrhunderts die medizinischen und psychologischen Kenntnisse zunahmen, um so weniger war mit der traditionellen Beschränkung des Totalitätsprinzips auf die physische Einheit des Menschen, auf den Körper allein, auszukommen. Man erweiterte das Prinzip auf den ganzen Menschen. Nicht die Rücksicht auf das *totum corpus*, auf das körperliche Wohl, sondern die Rücksicht auf den *totus*

homo, auf das ganzmenschliche, körperlich-seelische Wohl entscheidet bei einer allenfallsigen Abtrennung eines Gliedes. Mit dieser Erweiterung, die unschwer vollzogen werden kann, sind u. a. neurochirurgische Eingriffe wie die Leukotomie oder die Sterilisation bei sexuellen Anomalien sittlich zu rechtfertigen. Das Totalitätsprinzip blieb auf Eingriffe am eigenen Körper beschränkt.

II

Die moralische Interpretation des Totalitätsprinzips zum Wohl der Gemeinschaft

Aber die Mediziner ließen den Moraltheologen keine Ruhe. Sie gingen daran, Organe von einem Menschen auf den anderen zu verpflanzen. Die Bluttransfusionen oder Organverpflanzungen von einem Leichnam, z. B. Hornhautübertragungen, werfen keine unlösbaren sittlichen Probleme auf. Aber die Entnahme einer der beiden Nieren oder möglicherweise eines der beiden Augen oder Mittelohren von einem gesunden Menschen und ihre Übertragung auf einen kranken Menschen stellte vor eine unlösbar erscheinende Ausweglosigkeit. Eine Verstümmelung ist ganz und gar unstatthaft, wenn sie nicht zum Wohle des eigenen Körpers oder zum Vollzug einer Strafe geschieht, wurde seit Thomas einmütig wiederholt⁸. Allmählich brach sich die Erkenntnis Bahn, daß die bisher völlig unbekannte und darum auch nicht spekulativ erwogene Möglichkeit einer Fremdtransplantation durch die traditionelle Stellungnahme nicht a priori ausgeschlossen werden kann.

Zunächst wurde erörtert, ob es erlaubt sei, bei paarigen Organen eines der beiden Organe abzutrennen, um damit einem anderen Menschen gegebenenfalls das Leben zu retten. Die Diskussion wurde frühzeitig eröffnet. Anfangs erweiterte man das Totalitätsprinzip vom *totum corpus* über den *totus homo* zur *tota humanitas*, zur Gesamtmenschheit. Die Abtrennung eines Gliedes, so wurde argumentiert, ist erlaubt zum Wohle nicht nur des eigenen Körpers oder der eigenen ganzmenschlichen Gesundheit, sondern auch zum Wohle der menschlichen Gemeinschaft. Die physische und die physisch-psychische Einheit des Einzelmenschen wurde ausgedehnt auf die moralische Einheit der Menschheit. Die Menschheit bildet sozusagen eine korporative Person. Der einzelne Mensch ist nur ein Glied an der Menschheitsperson. Eine derartige Vorstellung ist dem semitischen Denken geläufig⁹.

⁸ Thomas, a. a. O. II, II, 65, 1: *Aliter autem aliquem membro mutilare, est omnino illicitum.*

⁹ J. de Fraine, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift. Köln 1962.

Mit Hilfe dieses Denkmodells wird die Konstituierung der Erbschuld aller Menschen durch die Ursünde Adams und die stellvertretende Erlösung durch Christus faßbar. Paulus schildert den Sachverhalt in Röm 5, 19 mit den Worten: „Und wie durch den Ungehorsam jenes einen Menschen (Adam) die vielen (alle Menschen) als Sünder dastanden, so werden auch durch den Gehorsam des einen (Christus) die vielen (alle Menschen) als Gerechte dastehen.“ Die Schlußfolgerung legt sich nahe, daß auf Grund der Heilssolidarität ein Mensch als Glied der Menschheit wenn schon sein Leben, dann erst recht eines seiner Organe für die Rettung eines anderen Gliedes der Menschheit zur Verfügung stellen dürfe.

Diesen Lösungsversuch auf Grund der moralischen Einheit der Menschheit stellte 1928 der Flame A. Vermeersch SJ († 1936)¹⁰ zur Diskussion. Er wurde stark angegriffen. Es wurde keinesfalls bestritten, daß die verschiedenen Menschen zusammen eine Gemeinschaft bilden. Aber dieser Gemeinschaft gehören die einzelnen Menschen zwar ganz (*totum*) doch nicht gänzlich (*totaliter*) an. Sie sind als Person eben nicht bloß Nurglieder einer Gemeinschaft in der umfassenden Weise, wie ein Auge oder ein Organ der Einheit des Körpers eingegliedert ist. Es besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen der physischen Einheit des Körpers und der moralischen Einheit einer menschlichen Gemeinschaft. Das Totalitätsprinzip darf nicht vom physischen Bereich des Lebens eines Menschen auf den moralischen Bereich der Gemeinschaft vieler Menschen ausgedehnt werden. Seine physische Auslegung darf nicht zu einer moralischen weitergeführt werden. Außerdem ist der Schritt von der Erlaubtheit der freiwilligen Hingabe eines Körpergliedes für den Nächsten im Dienste der menschlichen Gemeinschaft bis zur zwangsmäßigen Abtrennung eines Gliedes zum Wohle des Staates nicht weit. In Deutschland wurden auf Grund des „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ von 1933 bis 1945 rund 300 000 Menschen zwangsweise sterilisiert¹¹. Die moralische Interpretation des Totalitätsprinzips mußte revidiert und gegen Mißbrauch abgesichert werden.

Pius XII.¹² hat den Gedankengang zurückgewiesen, daß ein kranker Mensch unter Berufung auf seine Zugehörigkeit zum Organismus der Menschheit von einem Gesunden das Opfer eines Organs ebenso fordern könne, wie etwa bei einem Menschen die Rücksicht auf die eigene Gesundheit die Amputation eines Gliedes erforderlich machen kann. Der Überstieg von der physischen zur moralischen Interpretation des Totalitätsprinzips schien vielen Moral-

¹⁰ A. Vermeersch, *Theologia moralis* II. Brugii 1928, n. 323.

¹¹ G. Koch, *Staatslexikon* VII. Freiburg 1962, 685.

¹² Pius XII., Ansprache vom 14. 5. 1956: *Herder-Korrespondenz* 10 (1955/56) 465 f.

theologen unvollziehbar. Nach G. Ermecke „ist die Organtransplantation von einem Lebenden, die eine dauernde schwere Selbstverstümmelung darstellt, auch aus einem noch so edlen Motiv sittlich nicht erlaubt“. Er präzisiert: „Weil dies grundsätzlich unerlaubt ist, spielt es in diesem Zusammenhang keine entscheidende Rolle, ob das Organ einmal oder (wie z. B. Niere, Augen) doppelt besetzt ist¹³.“ B. Häring kommt demgegenüber zu dem Urteil: „Nach meiner Meinung ist es nicht nur ein Zeichen einer ehrfurchtgebietenden Gesinnung, sondern kann unter Umständen auch objektiv richtig sein, wenn jemand aus schwerwiegenden Gründen ein für ihn nicht lebenswichtiges Organ für den Nächsten opfert¹⁴.“

III

Die altruistische Interpretation des Totalitätsprinzips im Dienste des Nächsten

Neuerdings wies R. Egenter¹⁵ darauf hin, daß der gemeinsame Besitz der menschlichen Natur den Mitmenschen zu einem *alter ego*, zu einem „anderen Ich“ mache. Denn im Bereich des körperlichen Lebens fallen Selbstliebe und Nächstenliebe zusammen. Nur im geistlichen Bereich hat die Nächstenliebe an der Selbstliebe eine Grenze. Niemand darf sündigen und sein Seelenheil schädigen, um dadurch einem anderen Menschen zu helfen. Ich darf aber mein Leben hingeben für einen anderen. Ich muß es nicht, aber ich darf es und ich soll es unter Umständen.

Möglicherweise hilft der Hinweis auf das sogenannte Brett des Karneades weiter. Der Skeptiker Karneades nahm im Jahre 156 v. Chr. an einer Gesandtschaft der Stadt Athen nach Rom teil. Er provozierte in öffentlichen Reden die Römer, indem er nachzuweisen suchte, daß die berühmte römische Gerechtigkeit wie alle angebliche Tugend lediglich ein sublimierter Egoismus sei. Seine These erläuterte er an verschiedenen Beispielen, die über die Väter den Weg in die christliche Sittlichkeitslehre gefunden haben. Bei einem Schiffbruch, lautete einer seiner *casus ficti*, kann sich ein schwächlicher Mensch an einer Planke gerade noch über Wasser halten. Ein stärkerer Schiffbrüchiger faßt ebenfalls das Brett, das aber nur einen Menschen zu tragen vermag. Karneades will

¹³ G. Ermecke, a. a. O. 251. 253.

¹⁴ B. Häring, a. a. O. 256.

¹⁵ R. Egenter, Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik: F. Böckle und F. R. Groner, Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für W. Schöllgen. Düsseldorf 1964, 142–153. Vgl. ders., Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Lichte des Totalitätsprinzips: MThZ 16. 1965, 167–178.

mit diesem „Fall“ auf die Aporie des sittlichen Verhaltens hinweisen. Entweder ist der Stärkere tugendhaft und läßt das Brett los, dann ist er nicht lebensstüchtig. Ist er lebensstüchtig und stößt den Schwächeren in den Tod, dann verstößt er gegen die Tugend¹⁶. Der Jurist H. R o m m e n stellt im Anschluß an dieses Beispiel die Frage: „Was ist Recht und wer hat recht? Beide und keiner in Notstand und Notrecht¹⁷.“

Die christliche Sittlichkeitslehre hat die Antwort gegeben. Suarez artikuliert die Lösung, wenn er sagt, daß hier der *ordo iustitiae* aufhöre und der *ordo caritatis* den Fall beherrsche. Aus Nächstenliebe darf jedermann in einer ausweglosen Lage sein Leben für den anderen hingeben. Es war ein Akt heroischer Liebe, wenn Pater M. Kolbe im KZ sich an Stelle eines Familienvaters in die Todgeweihten einreichte. Dabei sei auf Mt 16, 26 hingewiesen, wo es heißt: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt (durch Hinabstoßen des schwächeren Bruders) gewinnt, aber mit seinem Leben (ewig) büßt?“ Der Gläubige weiß, daß der Tod keiner absoluten Seinsbedrohung gleichkommt. Weil der Mensch das Wesen mit Ewigkeitsbedeutung ist, sprach Laktanz vom „*sacramentum hominis*“¹⁸. Selbst eine außerchristliche natürliche Ethik sprengt innerweltliche Nützlichkeitsabwägungen, wenn sie die Dimension der Jenseitshoffnung aufnimmt.

Für unsere Überlegungen legt sich folgende Anwendung nahe: Wenn es schon sittlich erlaubt, ja hochstehend ist, unter Umständen sein Leben für den anderen hinzugeben, dann müßte es *a fortiori* erst recht sittlich vertretbar sein, eines seiner paarigen Organe dem Nächsten zur Verfügung zu stellen, um ihm aus einer lebensbedrohlichen Situation zu helfen. „Nicht weil der Mensch Glied eines umfassenden Menschheitsorganismus ist, sondern weil der gemeinsame Besitz der menschlichen Natur die Menschen so sehr innerlich verbindet, daß der Mitmensch zum *alter ego* wird, deshalb könnte man es als erlaubt betrachten, da wo die körperliche Gesamtexistenz des *alter ego* auf dem Spiele steht, ebenso ein Organ zu opfern, wie wenn es um die leibliche Gesamtexistenz des eigenen Ich ginge“¹⁹. Die körperliche Bedrohung der anderen Person wird der körperlichen Bedrohung der eigenen Person gleichgesetzt. Das Wohl der eigenen Person wird ausgetauscht mit dem Wohle einer anderen Person. Die altüberlieferte physische Interpretation des Totalitätsprinzips im Dienste des eigenen Lebens wird beachtet, wenn sie auch modifiziert wird. Sie wird aber im Unterschied zur moralischen Deutung nicht auf die Gemeinschaft ausgeweitet, der der einzelne ein-

¹⁶ Cicero, *De re publica* III, 20; Lactantius, *Div. Institutiones* V, 16, 10. CSEL 19, 451.

¹⁷ H. R o m m e n, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*. München 1947, 26.

¹⁸ Lactantius, *Div. Institutiones* V, 17. 20. CSEL 19, 455.

¹⁹ R. Egenter, *Die Organtransplantation* 145.

gegliedert ist. Sie wird in die intersubjektive Beziehung zwischen zwei Einzelmenschen transponiert und der freiwilligen Hingabebereitschaft des Spenders eines Organs anheimgestellt.

Die naturgegebene Lebenssolidarität zwischen den Mitmenschen wird durch Christus vertieft. Wenn ein Christ getauft wird oder kommuniziert, vereinigt er sich nicht nur mit Christus, sondern auch mit allen übrigen Christen. Darum kann Christus in Mt 25, 40 sagen: „Was ihr auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan.“ Die Christen werden untereinander in Christus vereinigt. Sie gehen aber nicht in Christus auf. Christus lebt vielmehr in jedem Christen. Die Inexistenz Christi im Christen läßt Paulus in Gal 2, 20 ausrufen: „Ich lebe — nein! Nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“ Die übernatürliche Tatsache der Christifizierung ermöglicht es dem Christen, das Ich des Nächsten wie das eigene Ich zu behandeln. In 1 Kor 12, 26 verdeutlicht Paulus die Identifizierung der Christen untereinander, wenn er feststellt: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit. Wenn ein Glied ausgezeichnet wird, so haben alle an seinem Wohlsein teil.“

Die Seinskommunikation zwischen Christus, Ich und Nächster hat die Tendenz, das Ich des Nächsten wie das eigene Ich zu behandeln, d. h. trotz der personalen Eigenständigkeit des Nächsten das physische Totalitätsprinzip von der eigenen Person auf den Nächsten auszudehnen. Weil der Nächste den Rang eines „anderen Ich“ innehat, legt es sich nahe, die Abtrennung eines Gliedes zugunsten des Nächsten genauso zu behandeln wie die Abtrennung eines Gliedes zugunsten der eigenen Person. Selbstliebe und Nächstenliebe werden identifiziert. Die Nächstenliebe wird nicht subjektiv, sondern mitmenschlich aufgefaßt. Das Wohl des Nächsten wird dem eigenen Wohle gleichgestellt. Für das körperliche Wohl des Nächsten darf ich mein Leben einsetzen, wie ich für sein geistliches Wohl stellvertretend Sühne leisten darf. Die Abtrennung paariger Organe erscheint sittlich gerechtfertigt.

Doch hat kein Mitmensch einen rechtlichen Anspruch auf die Abtrennung eines paarigen Organs, genauso wenig wie bei einem Schiffbruch der Schwächere fordern kann, daß der Stärkere die rettende Planke zu seinen Gunsten losläßt, wenn er sie früher als der Schwächere ergriffen hatte. Der Stärkere kann sich opfern, er muß es aber nicht. Liebe verträgt keinen äußeren Zwang. Sie steht und fällt mit der inneren Freiheit. Wer eines seiner paarigen Organe zur Verfügung stellt, verzichtet auf dieses Organ, nicht indem er es zerstört, sondern indem er es verschenkt²⁰. Ein derartiges

²⁰ Vgl. C. Bouchaud, *Reflexion morale* (sc. zur Organtransplantation): *Cahiers Laënnec* 26. 1966, N° 1, 41—45. Vgl. auch die übrigen Beiträge dieses den Problemen der Organtransplantation gewidmeten Heftes: J.-Y. Neveux, *Problèmes techniques des greffes d'organes* (5—14); J. Dormont, *L'homotransplantation rénale chez l'homme* (15—25); J. Savatier, *Les greffes d'organes devant le droit*

Verhalten wird um so mehr ermöglicht, je mehr die Funktionseinheit des eigenen Körpers im wesentlichen erhalten bleibt. Es handelt sich also nicht darum, seinen Körper im Dienste des Nächsten zu verstümmeln. Es geht letztlich darum, mit den Organen seines Körpers sinnvoll umzugehen im Dienste des Nächsten als eines *alter ego*. Deshalb kann von einer altruistischen Interpretation des Totalitätsprinzips gesprochen werden.

IV

Das ärztliche Experiment im Lichte des Totalitätsprinzips

Es gibt neben den paarigen Organen auch Einzelorgane, wie das Herz oder das Gehirn. Die Frage, ob ein Arzt einem todgeweihten Patienten nach Zustimmung der Angehörigen das intakte Herz entnehmen darf, um durch den gesunden Herzmuskel das kranke Herz eines anderen Menschen zu ersetzen, gewann durch Dr. Barnards Vorgehen eine unvorhergesehene Aktualität. Bis dahin war die Ansicht vorherrschend: „Der Ersatz des Herzorgans als Ganzes ist jedoch so problematisch, daß es fraglich erscheint, ob er am Menschen jemals realisiert werden kann²¹.“ Das Herz ist kein paariges Organ. Der Arzt, der einem Menschen das Herz abtrennt, trennt zugleich diesen Menschen unwiderruflich vom Leben ab. Das Herz darf somit nur einem unwiderruflich toten Spender entnommen werden. Außerdem muß eine gewisse Erfolgschance beim Empfänger gegeben sein. Für eine ethische Urteilsbildung müssen diese beiden Fragen geklärt werden. Hierfür ist der medizinische Fachmann zuständig.

Zunächst ist ganz allgemein zu sagen, daß der Fortschritt der Medizin von neuen, noch nicht am Menschen erprobten, eben erstmaligen Heil-

(26—40); F. de Gaudart d'Allaines, *Les problèmes posés par les prélèvement d'organes sur un mort en survie artificielle* (46 f.).

J. Kunicic, *De organorum transplantatione ulterior exquisitio: Studia Moralia V. Romae* 1968 (155—177), 176 führt aus: *Iam ab initio homines sunt „populus“, nemo sibi soli vivens. Haec indoles communitaria a Christo et perfecta et consummata fuit. Mihi videtur doctrinam de liceitate transplantationis in casu ad conceptum hunc communitarium sese referre posse et debere.* Es wird nicht zwischen moralischer und altruistischer Interpretation unterschieden.

²¹ F. Kümmerle, *Gewebe- und Organtransplantationen: Ärzteblatt Rheinland-Pfalz*, Mainz vom 1. 5. 1965. Vgl. P. Overhage, *Experiment Mensch. Die Steuerung der menschlichen Existenz*, Frankfurt 1967, 194—201 (Alloplastische Transplantationen. Organische Transplantation und die immunologische Schranke); 373 f. (Isolierung und Transplantation des Gehirns). 1963 wurde eine eigene Zeitschrift „Transplantation“ gegründet. Jährlich findet eine „International Transplantation Conference“ statt, auf der die Erfahrungen ausgetauscht werden.

versuchen vorangetragen wird. Mit jedem Experiment ist ein gewisses Risiko einzukalkulieren, ungeachtet aller etwaigen vorangegangenen Tierversuche und anderer Absicherungen. Es können drei Formen des Experimentes unterschieden werden:

1. Der Selbstversuch im Dienste der Wissenschaft;
2. der Humanversuch im weiteren Sinne, der nicht im Dienste der Versuchsperson, sondern im Dienste der Wissenschaft durchgeführt wird;
3. der Humanversuch im engeren Sinne, ein neuartiger Heilversuch, dem sich ein Patient unterwirft, um die eigene Gesundheit zu erlangen.

Die Vertreter der physischen Interpretation des Totalitätsprinzips lehnen einen riskanten Selbstversuch ab. Pius XII. betonte: „Was nun vom Arzt in bezug auf den Patienten gilt, das gilt auch von der Rücksicht des Arztes gegen sich selbst. Er ist denselben großen sittlichen und rechtlichen Grundsätzen unterworfen. So darf er sich selbst nicht zum Objekt wissenschaftlicher oder praktischer Experimente machen, die eine ernsthafte Schädigung oder Gefährdung für seine Gesundheit zur Folge haben²².“ Wer indes der o. a. altruistischen Interpretation des Totalitätsprinzips zuneigt, wird der sittlichen Erlaubtheit eines begründeten Selbstversuches nicht apodiktisch ablehnend gegenüberstehen. Die Ärzte und deren Helfer, die sich freiwillig infizierte Moskitos aufsetzen ließen, um nachzuweisen, daß Moskitos das Gelbfieber übertragen, haben aus Nächstenliebe ihr Leben eingesetzt. Alle bekamen Fieber, einige starben. Die Mücken waren als Überträger nachgewiesen. Durch die Vernichtung der Moskitos konnte die Verbreitung des Gelbfiebers eingedämmt werden. Wer will den verstorbenen Versuchspersonen fahrlässiges Verhalten gegenüber dem eigenen Leben vorwerfen, selbst wenn W. Reed, der Leiter der amerikanischen Kommission zur Erforschung des Gelbfiebers geäußert haben sollte: „Du mußt Menschen töten, um Menschen zu retten²³.“

Der Wissenschaftler, der im überlegten Laborversuch, also nicht leichtsinnig, sein eigenes Leben einsetzt, tut diesen Schritt nicht aus Verachtung oder Geringschätzung seines Lebens, sondern gerade aus Achtung vor dem Leben des Mitmenschen als seines anderen Ich. Solange die Chance eines nicht allzu geschädigten Überlebens offenbleibt, darf das Risiko gewagt werden. Der Selbstversuch findet seine Grenze dann, wenn ganz sicher ein tödlicher Ausgang zu erwarten ist. Erst unter dieser Voraussetzung würde es sich um einen unbefugten Eingriff in den Herrschaftsbereich Gottes über das Leben, eben um einen Selbstmord handeln. Ansonsten wird man von einem Werk heroischer Liebe sprechen müssen,

²² Pius XII., Ansprache vom 30. 9. 1954: Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 77.

²³ P. de Kruif, Mikrobenjäger. Zürich o. J., 312.

ähnlich wie beim Abtreten des Brettes des Karneades. Ein Verhalten, das ob eines unbeabsichtigten, wenn auch einkalkulierten, aber nicht sicher vorhersehbaren tödlichen Ausgangs äußerlich einem Selbstmord ähnlich sieht, bekommt durch die innere gute Absicht und die Möglichkeit des Erfolges einen sittlichen Charakter. Schon Aristoteles erklärte jede Abweichung des tatsächlichen Ausgangs eines Verhaltens von dem vorgestellten und gewollten als ethisch unzurechenbar²⁴. Eines der Fundamente der christlichen Ethik besteht ebenfalls in dem von Augustinus präzise formulierten Grundsatz: *Voluntas est, qua et peccatur et recte vivitur*²⁵. Wo kein unsittlicher Wille vorhanden ist, kann keine Sünde statuiert werden.

Der Humanversuch im weiteren Sinne wird nicht durchgeführt, um eine bestimmte Versuchsperson zu heilen, sondern um ganz allgemein der Wissenschaft zu einem gesicherten Ergebnis zu verhelfen. Auch in diesem Falle sind zwei Voraussetzungen indiskutabel: die Tötung der Versuchsperson darf nicht direkt beabsichtigt und deren freie Zustimmung muß gewährleistet sein. Die im Jahre 1966 in Frankfurt durchgeführten Prozesse gegen KZ-Ärzte machen deutlich, daß diese Vorbedingungen nicht übersehen werden dürfen. Da der Staat um der Bürger willen da ist und nicht umgekehrt, ist es dem Staate nicht erlaubt, seine Bürger zu offensichtlich aussichtslosen Experimenten zuzulassen. Keine staatliche Obrigkeit kann demnach unter Berufung auf die allgemeine Wichtigkeit ein derartiges Experiment am Menschen legitimieren. Die wissenschaftlichen Vorarbeiten müssen soweit vorangebracht sein, daß der Mensch nicht als „Versuchskaninchen“ eingepflanzt wird. Die Unantastbarkeit des Lebens gehört, wie gesagt, zu den unveräußerlichen und unantastbaren Grundrechten eines jeden Menschen.

Pius XII. führte dazu aus: „Das Wissen ist nicht der höchste Wert... Es muß sich darum das Wissen selbst wie auch das Suchen und Erwerben des Wissens in die Rangordnung der Werte einfügen. Hier liegen feste Grenzen, die auch auf dem Gebiete der medizinischen Wissenschaft nicht ohne Verletzung der übergeordneten sittlichen Normen überschritten werden können. Das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient, das persönliche Recht des Patienten auf Leben, auf körperliche wie seelische Integrität und vieles andere sind dem wissenschaftlichen Interesse übergeordnete Werte“²⁶.“ Der erst kürzlich vertretene

²⁴ Aristoteles, Eth. Nik. 3, 3. 110 b.

²⁵ Augustinus, *Retractationes* 1, 8, 4. CSEL 36, 41. Thomas, a. a. O. I, II, 71, 6. Vgl. M. Müller, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit*. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie. Regensburg 1932.

²⁶ Pius XII., Ansprache vom 14. 9. 1952: *Herder-Korrespondenz* 7 (1952/53) 72.

Standpunkt „erst kommt das Wissen, dann kommt die Moral“²⁷ verstößt gegen das Grundaxiom der Seinsethik: *ens et bonum convertuntur*. Sein und Wert sind austauschbare Aspekte der einen Wirklichkeit. Tiefere Erkenntnisse und höhere Sittlichkeit sind ineinander verzahnt und können nur unter gemeinsamer Schädigung der beiden Komponenten gegeneinander ausgespielt werden.

Wie weit der Arzt gehen darf, wenn er das erstmal unerprobte Heilmethoden anwendet, vermag kein Außenstehender letztlich zu beurteilen. Das kann nur der Arzt selbst in seinem Gewissen entscheiden. Auch wenn die Zustimmung der Versuchsperson vorliegt, das Experiment wissenschaftlich berechtigt erscheint und unter qualifizierter Aufsicht durchgeführt wird, darf weder Tod noch Lebensgefahr noch lebenslange Invalidität absichtlich herbeigeführt werden. Die Erfolgchance darf nach menschlicher Voraussicht nicht geringer sein als die Möglichkeit des Mißerfolges. Absolute Sicherheit ist nicht zu gewinnen. Aber eine moralische Sicherheit ist erforderlich, „bei der es genügt, daß die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils ausgeschlossen ist“²⁸. Kein Patient kann einem Arzt einen Freibrief über sein Leben ausstellen. Pius XII. führte dazu aus: „Es hat also der Patient zu medizinischen Forschungszwecken und Experimenten über sich, seine körperliche und psychische Integrität kein Verfügungsrecht, wenn jene ärztlichen Maßnahmen Zerstörung, Verstümmelung, ernste Schädigung oder Gefährdung mit sich bringen oder nach sich ziehen“²⁹.

Was von einem Patienten gilt, gilt erst recht von einer Versuchsperson, die nicht im Interesse der eigenen Gesundheit, sondern im allgemeinen Interesse handelt. Die Grenze der Zulässigkeit eines Humanversuches im weiteren Sinne wird je nach dem, ob die physische oder die altruistische Deutung des Moralprinzips zugrunde gelegt wird, weiter oder geringer gezogen werden. 1 Joh 3, 16 muß bedacht werden: „Daran haben wir die Liebe (Christi) erkannt, daß er sein Leben für uns eingesetzt hat. Auch wir sind es schuldig, für unsere Brüder das Leben einzusetzen.“

Bei einem Humanversuch im engeren Sinne handelt es sich um die Anwendung eines unerprobten Heilverfahrens an einem Kranken. Wie schon der Name Heilverfahren impliziert, muß nicht nur die Heilung erstrebt werden, sondern auch eine gewisse Hoffnung auf Heilung gegeben sein. Sind alle bisherigen Methoden ausgeschöpft, nicht anwendbar oder nicht erfolgversprechend, darf und muß nach neuen

²⁷ K. Stankiewicz, Mainzer Allgemeine Zeitung vom 28. 2. 1968, S. 8.

²⁸ W. Brugger, Phil. Wörterbuch. Freiburg 1962, 122.

²⁹ Pius XII., a. a. O. 73.

Wegen Ausschau gehalten werden. Doch darf das neue Verfahren den Patienten nicht mehr gefährden als die aktuelle Krankheit. Außerdem muß nach menschlichem Ermessen die Aussicht auf Erfolg wenigstens im Bereich des möglichen liegen. Hier zeigt es sich, daß zu einem hervorragenden Arzt nicht nur ein Höchstmaß an fachlichem Wissen und Können, sondern auch ein Höchstmaß an sittlicher Verantwortung gehört.

V

Die Erfolgsaussichten einer Organverpflanzung

Bei der Herzverpflanzung handelt es sich um einen Humanversuch im engeren Sinne. Zunächst sollen die Erfolgschancen überprüft werden. Der Moraltheologe ist auf die Angaben der Fachmedizin angewiesen. Danach unterscheidet man die Autotransplantation, die Verpflanzung von Geweben oder Organen am gleichen Menschen, und die Isotransplantation bei eineiigen Zwillingen. Daneben spricht man von Homoiotransplantation unter Menschen und von Heterotransplantation zwischen Mensch und Tier. Die Alloplastik besteht in der Implantation von Kunststoffen. Begründete sichere Aussicht auf Erfolg haben bisher die Auto- und die Isotransplantation und in bestimmten Fällen die Alloplastik. Während die Autotransplantation in der plastischen Chirurgie eine stürmische Entwicklung nahm, gelang 1927 K. H. Bauer erstmals eine Hautübertragung bei eineiigen Zwillingen³⁰.

Unter den Organen scheint sich die Niere zur Verpflanzung am besten zu eignen. Ungefähr 2000 Nierentransplantationen, bei denen es sich fast ausschließlich um Nieren Frischverstorbenen und nur selten um Nierenspenden Lebender handelte, wurden seither vorgenommen. Die bislang längste Überlebensfrist beträgt unter günstigsten Umständen nach einer geglückten Nierenübertragung rund vier Jahre. Jeder Spender muß demnach entscheiden, ob er sein Leben möglicherweise um Jahrzehnte ver-

³⁰ 1906 wurde erstmals, ohne Erfolg, versucht, die Nieren eines Schweines bzw. einer Ziege auf zwei Frauen zu übertragen. 1934 wurde ebenfalls ergebnislos eine menschliche Leichenniere transplantiert. 1950—1953 begann man in Paris und Boston, Nieren von lebenden Spendern zu übertragen. Vgl. W. Bro-sig - R. Nagel, Nierentransplantationen. Berlin 1965.

Die erste Verpflanzung eines Schimpansenherzens vollzog J. D. Hardy am 23. 1. 1964. Die Operation gelang. Das transplantierte Affenherz war aber für den menschlichen Kreislauf zu klein. Es setzte nach anderthalb Stunden aus. Vgl. J. D. Hardy u. a., Heart Transplantation in Man: J. Amer. Med. Assoc. 188, 1964, 1132—1140. Nach W. Ruf, Die Transplantation von Organen: StDZ 181, 1968 (155—164) 156 f., 160.

Die Annahme, daß durch die Transplantation eines jüngeren Herzens der Organismus verjüngt werden könne, bezeichnet der Heidelberger Chirurg K. H. Bauer als „biologischen Unsinn“.

kürzen läßt, um die Lebensfrist des anderen um eine mehr oder minder kurze Zeitspanne zu verlängern. Da die Aussichten auf Erfolg vorerst so ungewiß sind, halten es nicht wenige Ärzte nach dem augenblicklichen Stand der Dinge für unberechtigt, einem gesunden Menschen das Opfer einer Niere anzutragen.

Da die Spender bei weitem nicht ausreichen, wick man auf die sog. künstliche Niere aus. Mit ihrer Hilfe gelingt es, zweimal in der Woche das Blut eines sonst todgeweihten Patienten zu entgiften. Auch hier stellt sich angesichts der wenigen künstlichen Nieren das Problem, welcher der vielen Patienten zugelassen werden soll. In den USA wurden dafür eigene Kommissionen eingesetzt, die anonym über die Auswahl der Anwärter entscheiden, also darüber, wer weiterleben darf und wer nicht. Lungen- und Lebertransplantationen von Mensch zu Mensch führten bisher ebenso wenig zum Erfolg wie die Versuche einer Heterotransplantation zwischen Mensch und Tier. Die große Barriere ist die Transplantationsimmunität, die Unverträglichkeit der Transplantate im Wirtsorganismus. Die Individualität des Menschen ist so umfassend organisiert, daß die einzelnen Gewebe und Organe verschiedener Menschen nicht einfach wie die Teile einer Maschine ausgetauscht werden können. Sie „gehen nicht an“, sondern werden nach einer gewissen Zeit abgestoßen. Das zentrale Problem auf das sich die ärztliche Forschung vorrangig zu konzentrieren hat, ist demnach der Abbau der Immunschranke³¹.

VI

Die Herzverpflanzung

Trotz dieser wenig erfolgversprechenden Ausgangslage wagte Dr. Barnard eine Herzverpflanzung. Die Entnahme eines intakten Herzens, die nach Eintritt des Todes des Spenders in kürzester Frist erfolgen muß, und seine Verpflanzung in einen anderen Menschen ist eine operationstechnische Meisterleistung zweier Chirurgeteams. Ihre ethische Erlaubtheit wird an sich von der altruistischen Auffassung des Totalitätsprinzips bejaht. Doch müssen vorher sowohl auf seiten des Spenders wie auf seiten des Empfängers einige Bedingungen erfüllt sein.

Auf seiten des Spenders ist das Hauptproblem zu klären, ob der Spender tot ist. Das Gebot „Du sollst nicht töten“ duldet auch in einer

³¹ P. Overhage, a. a. O. 199: „Ja, es hat den Anschein, ... daß sogar die immunologische Theorie selbst ins Wanken gerät. Erst wenn dieses schwierige wissenschaftliche Problem gelöst ist, läßt sich die Immunitätsbarriere mit angemessenen, den Patienten weniger gefährdenden Mitteln überwinden. Dann erst können und werden die Transplantationen einen außerordentlichen Umfang annehmen.“

Zeit, in der Tabus allenthalben bis zum Erbrechen gebrochen werden, keine Ausnahme. Hinsichtlich der Feststellung des Todes muß jeder Mensch, auch der Arzt, Tutorist sein. Die ethische Grundregel besagt, daß in Zweifelsfällen die Verhaltensweise, die eine größere Sicherheit verspricht, unbedingt zu wählen ist, „wenn aus der Befolgung einer bloß probalen Meinung ein zeitlicher oder geistlicher Schaden des Nächsten entstehen könnte, den zu vermeiden wir verpflichtet sind³²“. Der Moraltheologe muß auf dieses Prinzip aufmerksam machen. Das konkrete Urteil muß im Einzelfall der Arzt als der zuständige Fachmann fällen. Er unterscheidet zwischen einem klinischen und einem biologischen Tod.

Der klinische Tod tritt ein, wenn dem Gehirn unter normalen Umweltbedingungen länger als maximal 6 Minuten der Sauerstoff entzogen wird. Danach ist die Wiederbelebungszeit des Gehirns meistens verstrichen. Das Gehirn zeichnet bei irreversibler Schädigung keine Hirnströme mehr auf. Trotz Erlöschen der Gehirnfunktionen können Kreislauf und Atmung über den Eintritt des klinischen Todes hinaus künstlich aufrecht erhalten werden. Entschließt sich der Arzt nach wiederholten Kontrollen der klinischen Befunde und der Hirnstromkurven dazu, die künstliche Beatmung durch die sogenannte Herz-Lungen-Maschine einzustellen, weil keine Aussicht mehr auf eine Reanimation des Gehirns besteht, tritt der biologische Tod ein. Erst dann darf das Herz entnommen werden, und zwar muß dies, wenn das Herz lebensfähig bleiben soll, in kürzester Frist geschehen. Es ist Sache des Juristen, die Kautelen anzugeben, die es gestatten, das Einverständnis der nächsten Angehörigen des Verstorbenen für den Eingriff evtl. zu präsumieren.

Zwischen dem Zeitpunkt des klinischen und dem des biologischen Todes kann ein Mensch z. B. nach einem Unfall mit einer Hirnverletzung als „lebendiger Leichnam“ oder als „Herz-Lungen-Präparat“ möglicherweise noch Monate „weiterleben“, während das Hirn schon lange tot ist. In dem Augenblick, in dem die Hirnfunktion endgültig aufhört, stirbt der Mensch als Person. Der Arzt ist daraufhin nicht mehr verpflichtet, andere Organfunktionen aufrecht zu erhalten. Die Problematik besteht darin, daß einerseits der klinische Tod erst nach erfolgtem Eintritt festgestellt werden kann, und zwar um so sicherer, je weiter dieser zurückliegt, andererseits aber nur das Herz eines eben Verstorbenen zur Transplantation geeignet ist. Um allen Gefahren vorzubeugen, wird eine strenge Trennung der ärztlichen Verantwortung für den eventuellen Spender und den Empfänger eines Herzens durch die Aufstellung zweier voneinander unabhängiger Ärzteteams gefordert. Dadurch soll der Möglichkeit vorgebeugt werden, daß gegebenenfalls die spätere Entnahme des

³² Häring, a. a. O. 229.

Herzens bei der Betreuung oder der Toderklärung eines Sterbenden eine Rolle spielen könnte.

Der angesehene Moralthologe F. Böckle äußerte sich in einem Interview folgendermaßen: „Ja, es ist richtig, daß heute aus verschiedenen medizinischen Gründen nur das Herz eines gerade verstorbenen Menschen zur Transplantation in Frage kommt. Und daraus ergibt sich die Frage, die ich als das zentrale sittliche Problem hinstellen möchte: Ob es unter Umständen erlaubt sein dürfte, bereits Organe zu entnehmen, wenn der so definierte Tod für unser Erkennen unmittelbar bevorsteht und sein Eintreten bei dem konkreten Patienten allen Erfahrungen nach sicher ist. Wenn für unser Erkennen dieses Ereignis der medizinischen Erfahrung gemäß sicher und unabwendbar ist und zugleich unmittelbar bevorsteht, ist es ja möglicherweise schon eingetreten. Denn nach dem Gesagten gewinnen wir die volle Sicherheit erst erheblich nach dem Eintritt. Unter diesen Voraussetzungen halte ich es nicht für unbedingt ausgeschlossen, daß man bereits mit der Organentnahme beginnen darf, bevor die letzte methodologische Sicherheit gewonnen ist³³.“ Dagegen ist daran festzuhalten, noch so wahrscheinliche Prognosen *ante mortem* können niemals und unter keinen Umständen eine sichere Diagnose *post mortem* ersetzen. Wo das Leben des Menschen auf dem Spiele steht, muß jeder Zweifel vor einer Todeserklärung ausgeräumt sein. Diese tutio-ristische Einstellung ergibt sich zwingend aus der Achtung vor der eben aufgezeigten unantastbaren Würde des gottebenbildlichen Menschen. Der Mensch lebt, solange er nicht tot ist, d. h. solange er stirbt.

Aufseiten des Empfängers kann niemals genau abgeschätzt werden, wie lange er voraussichtlich mit seinem geschädigten Herzen noch zu leben vermag. Bei nicht erfolgreicher Herzverpflanzung bleibt ihm im Gegensatz zur Nierenverpflanzung, die wiederholt werden kann, keine Alternative. Das Operationsrisiko ist demnach außerordentlich hoch. Die anstehenden Fragen sind daher für den Arzt sehr bedrängend. Außerdem muß der Patient in die Operation einwilligen. Das kann er nur, wenn ihr der Arzt wenigstens eine gewisse Aussicht auf Erfolg zubilligt. Die ärztliche Aufklärungspflicht muß in lückenloser Weise erfolgen unter Miteinbeziehung der nächsten Angehörigen. Käme die Herzverpflanzung einem bloßen Versuch gleich, dürfte sie weder der Arzt vorschlagen noch der Patient akzeptieren. So lange überdies die Frage der Verträglichkeit des eingepflanzten Herzens nicht positiv gelöst ist, kann der Jurist auf den Tatbestand einer fahrlässigen Tötung plädieren.

³³ Glaube und Leben. Katholische Kirchenzeitung für das Bistum Mainz 24. 1968. Nr. 8 v. 25. 2. 1968, S. 8.

Die Ausführungen zeigen, wie notwendig der interdisziplinäre Austausch der einzelnen Fachgebiete auch in der Frage der Organtransplantation ist. Je intensiver der Moralthologe, der Arzt und der Jurist aufeinander hören, desto stichhaltiger wird die jeweilige Schlußfolgerung ausfallen³⁴.

Übersieht man die vorgelegten Fakten, wird man den Mut Dr. Barnards bewundern. Andererseits wird man daran erinnert, daß der Mensch nicht alles, was er technisch machen kann, auch tun darf. „Tugend geht vor Technik“³⁵. Bei der Herzverpflanzung handelt es sich um einen Humanversuch im engeren Sinne. Die altruistische Deutung des Totalitätsprinzips läßt die Vornahme einer Organtransplantation generell als sittlich vertretbar erscheinen. Die kaum vorhandenen Erfolgchancen bei der Transplantation des Herzens stehen indes in keinem Verhältnis zum Risiko. Die möglicherweise von Dr. Barnard ursprünglich nicht gewollte, aber auch nicht abgelehnte Publicity deckte bei ihm einen Fortschrittsoptimismus auf, der allem Anschein nach alle entgegenstehenden Bedenken übertönte. So mag er dazu gekommen sein, die Frage zu verneinen, ob die Herzverpflanzung derzeit den unverantwortlichen Experimenten beizuzählen ist. Ein jeder ist aufgerufen, die Tragik, die sich abzuzeichnen beginnt, mitzutragen.

VII

Folgen und Folgerungen

Jedenfalls hat die unvermutete Vornahme einer Herzverpflanzung die Weltöffentlichkeit alarmiert. Ein negativer Effekt ist die unbegründete Hoffnung, die in vielen Herzkranken geweckt wurde. Außerdem ist zu überlegen, ob nicht Energie und Zeit sinnvoller in die Entwicklung von Herztherapien investiert werden sollten, die breiteren Erfolg versprechen als eine zukünftige Herztransplantation. Wie bei allen Organverpflanzungen wird das Verhältnis von Spender und Empfänger viel zu unausgeglichen bleiben, als daß dieser Methode jemals eine allgemeine Bedeutung beigemessen werden könnte. Welcher der vielen herzkranken Anwärter soll ausgewählt werden, falls ein geeigneter Spender gefunden wird? Die Ansicht Dr. Barnards, der in einem Interview des Deutschen Fernsehens dem für die Gesellschaft nützlicheren Patienten den Vorzug geben wollte, stieß auf heftige Kritik. Der Arzt habe bei seiner Hilfe-

³⁴ Die hier angeführten medizinischen Fakten entstammen einer Podiumsdiskussion, die der Verfasser mit Prof. F. Kümmerle als Chirurgen und Regierungsdirektor H. G. Käsehagen als Juristen am 2. 2. 1968 in Mainz geführt hat.

³⁵ Ermecke, a. a. O. 252.

leistung weder auf die Sozialeffizienz noch auf das Ansehen des Kranken, sondern nur auf dessen Besserung zu achten. Für den Erfolg einer jeden Heilbehandlung sei aber die bereite Mithilfe des Kranken entscheidend. Der Gesundheitsminister der UdSSR, B. Petrowsky, und die europäischen Ärzte stehen dem Unternehmen der Herzübertragung auch einmütig reserviert gegenüber. Es ist ein hoffnungsvolles Indiz für die Moralität unserer Zeit, daß die Rücksicht auf das Leben des einzelnen höher im Kurse steht als das nationale Prestige.

Ein positiver Effekt ist darin gegeben, daß die Menschen aufgeschreckt und mit der Frage konfrontiert wurden: Wer bin ich? Was soll ich? Was darf ich? Wo finde ich Richtlinien, die es mir erlauben, ein begründetes Gewissensurteil selbständig zu bilden? Das Gewissen des Menschen ist nicht autonom, selbstherrlich. Es muß sich an den Wesensgesetzen der menschlichen Natur, wie sie Gott begründet hat, ausrichten. Das Gewissen ist keine *norma absoluta*, sondern eine *norma normanda*. Es ist zwar die nächste Norm, die *norma proxima* für sein Verhalten. Es muß sich aber selber wieder an den Geboten Gottes orientieren. Es gehört zum Heildienst der Kirche, den unverrückbaren Willen Gottes aufzuzeigen, wie er im sittlichen Naturgesetz und in der Offenbarung kundgemacht wird. Paul VI. hat Dr. Barnard in einer Privataudienz versichert, daß er sein Wirken als einen Segen für die Menschheit betrachte. Dr. Barnard hat seinerseits darauf hingewiesen, daß er sich mit den moraltheologischen Fragen sehr wohl beschäftigt habe³⁶. Die Kirche ist auch nach dem Konzil keine „Gummikirche“ geworden, die sich pragmatisch auf die jeweilige Tagesmeinung einstellt. Sie muß vielmehr, „ob gelegen oder ungelegen“ (2 Tim 4, 2), die unverrückbaren Prinzipien darlegen. Die Anwendung dieser Prinzipien auf den Einzelfall bleibt weithin dem Fachwissen und dem Gewissen des einzelnen überantwortet.

Auf diese Tatsache machte das Konzil aufmerksam, wenn es von den Laien ein mündiges Gewissen fordert. Die Forderung der Zeit lautet deshalb: *Gewissensbildung*. Immer wieder wird in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ an die Pflicht erinnert, ein eigenverantwortetes Gewissensurteil zu fällen, sei es in den verschiedenen weltlichen Bereichen (n 34), sei es in der Ehe (n 55), in der Politik (n 76) oder in den Fragen des Krieges (n 79). Das Dekret über die Religionsfreiheit ist die *Magna Charta* des Gewissens. Auf die Bedeutung

³⁶ Regensburger Bistumsblatt 37. 1968. Nr. 6 v. 11. 2. 1968, S. 7. Bei der Zurückhaltung, die Paul VI. gegenüber der Empfängnisregelung einnimmt, überraschte sein Eintreten für die nicht minder umstrittene Organtransplantation. Daraus zu folgern, daß dem geschlechtlichen Bereich eine größere Bedeutung beigemessen würde als den Fragen um Leben und Tod, wäre verfehlt.

des Gewissensurteils und der Gewissensbildung aufmerksam gemacht zu haben, ist kein geringer Dienst, den Dr. Barnards umstrittenes Verhalten der Menschheit erwiesen hat³⁷.

³⁷ Nach Abschluß des Manuskriptes, Ende Februar, erschien u. a.: Medizinisch-ethische Fragen zur Herztransplantation: Herder-Korrespondenz 22. 1968, 183—187. P. Röttgen, Organtransplantationen: Wort und Wahrheit 23. 1968, 166—168. H. Thielicke, Wer darf leben? Der Arzt als Richter. Mit Berücksichtigung der Organtransplantation und der Lebensverlängerung. Tübingen 1968.

KLEINERE BEITRÄGE

Die Slawenapostel Cyrill und Methodius als Vorkämpfer des Ökumenismus*

Im nächsten Jahr wird das 1100jährige Jubiläum des Todes des heiligen Konstantin — er ist bekannter unter seinem Ordensnamen Cyrill — in Rom gefeiert werden. Da ist es angebracht, der Beziehung der slawischen Glaubensboten zur abendländischen Kirche, ihrer Auffassung von der Verfassung der Kirche, näherhin des Primates des Papstes, nachzugehen.

Mit vollem Recht hat Franz Pasternek, dessen Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method bisher nicht überholt ist, geschrieben: „Wollen wir also historisch treu den kirchlich-politischen Grundgedanken der heiligen Cyrill und Method treffend zum Ausdruck bringen, dann müssen wir sagen, daß er in folgenden drei Punkten besteht: Befreiung aus der Abhängigkeit von anderen Kirchen — die neue liturgische Sprache, nämlich slawisch — und gleichzeitig kirchliche Einheit mit Rom. Man kann nicht zugestehen, daß besonders das letzte Prinzip nicht völlig bewußt gewesen sei... Die Schritte der slawischen Apostel, die zur dauernden Verbindung mit Rom führten, kann man nicht anders denn als Anerkennung der gemeinsamen kirchlichen Einheit erklären¹.“ Die Brüder von Saloniki werden in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche als Heilige verehrt. Cyrill und Method liebten ihre griechische Heimat; aber sie waren sich der Tatsache bewußt, daß nach dem Willen Christi der Nachfolger des Apostels Simon Petrus Zentrum der Einheit der Christen ist.

* Gastvorlesung in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz am 14. 12. 1967.

¹ Fr. Pasternek, Dějiny slovanských apoštolů Cyrila a Methoda (Geschichte der slawischen Apostel Cyrill und Method), Praha 1902, 4.

Die Verfassung der Kirche

1. Die Lehre von der Verfassung der Kirche

Wie für jede Gesellschaft eine Organisation unentbehrlich ist, so auch für jene, die Jesus Christus gegründet hat. Er gab ihr eine hierarchische Verfassung. Seinen Aposteln übertrug er sein Priester-, Lehr- und Hirtenamt. Einen aus ihrer Reihe, Simon Petrus, bestellte er zum höchsten Hirten in seiner Kirche mit den Worten: „Weide meine Lämmer . . . weide meine Schafe“ (Joh 21, 15–17). Apostelamt und Primat sind also in der Kirche Christi von Christus angeordnet (*iuris divini*). Da die Kirche bis ans Ende der Zeiten dauern soll, haben die Apostel ihre Nachfolger in den Bischöfen, wie auch der Primat dem Nachfolger des Petrus, dem römischen Bischof, zugehört.

Die Kirchengeschichte zeigt, daß schon in den ersten drei Jahrhunderten, als die Christen noch verfolgt wurden, die römischen Bischöfe ihren Jurisdiktionsprimat ausgeübt haben. So entscheidet Papst Klemens durch seinen Brief an die Korinther autoritativ über Streitigkeiten in der dortigen Gemeinde. Mit Recht bezeichnet der französische Historiker P. Batiffol diesen Brief als „eine Epiphanie des römischen Primates“.

Im zweiten Jahrhundert greift Papst Viktor in den Osterfeststreit ein und droht sogar Bischof Polykrat von Ephesus mit der Exkommunikation. Im Westen bezeugen vor allem zwei große Kirchenväter den Primat der römischen Bischöfe. Bischof Irenäus von Lyon schreibt über die römische Kirche: „Mit dieser Kirche muß wegen ihrer höheren Fürstenwürde jede andere Kirche übereinstimmen².“ Bischof Cyprian von Karthago tadelt in seinem 59. Brief die schismatischen Bischöfe, die „bis zum Stuhl des heiligen Petrus und zur Hauptkirche zu segeln wagen, von wo die priesterliche Einheit entstand³“. Wenn aber in Zeiten der Verfolgung, wo der Kontakt mit Rom schwierig war, der Primat des römischen Bischofs von der ganzen Kirche anerkannt wurde, dann um so mehr in der Zeit der Freiheit der Kirche.

Die Übertragung der Kaiserresidenz vom alten Rom nach Konstantinopel zu Anfang des vierten Jahrhunderts war von großer Bedeutung für die Kirchengeschichte. Seitdem beginnt auf dem Gebiet der byzantinischen Kirche eine neue, einseitige Auffassung der Verfassung der Kirche sich zu entwickeln. Da die Brüder von Saloniki im Zentrum der byzantinischen Kultur erzogen worden sind, muß man sich mit dieser Auffassung vertraut machen.

2. Die byzantinische Lehre von der Verfassung der Kirche

Die morgenländischen Kirchen haben den Primat des römischen Bischofs anerkannt, obwohl sie auf ihre apostolische Tradition und den Ruhm der ersten Jahrhunderte stolz waren. Im Laufe der Zeit gewannen die Metropolen, die

² Irenäus, *Adv. Haeres.* III, 3, 1.

³ M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, Freiburg 1947, 238.

Bischöfe der Mutterstädte, besondere Privilegien; vor allem die Patriarchen, namentlich die von Alexandrien und Antiochien, erlangten umfassende Kompetenzen. Die Jurisdiktion der Metropolen und Patriarchen hat sich auf Grund der historischen Entwicklung entfaltet; es handelt sich um reine Kirchenrechtsjurisdiktion (*iuris ecclesiastici*). Das muß man bedenken und diese Tatsache vom Primat des römischen Bischofs, der auf der Stiftung des Herrn beruht (*iuris divini*), unterscheiden.

Als Kaiser Konstantin sich in Byzanz niedergelassen hatte und Konstantinopel zur Hauptstadt des Römischen Reiches wurde, unterstand der dortige Bischof dem Metropoliten von Herakleia. Selbstverständlich strebte er mit der Hilfe des Kaisers nach Erhöhung seiner Jurisdiktion. Im Laufe der Zeit trugen die Nähe des Kaiserhofes und wirksame Interventionen beim Kaiser dem Bischof „des Neuen Rom“ immer größere Achtung im christlichen Osten ein. Das trat schon beim II. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel (381) zutage; im Kanon 3 dieses Konzils wurde dem Bischof „des Neuen Rom“ der Ehrenprimat zuerkannt: „Der Bischof von Konstantinopel soll nach dem römischen Bischof den Ehrenprimat besitzen, denn diese Stadt ist das neue Rom.“ Es wird also ausdrücklich erklärt, daß der Bischof von Konstantinopel nach dem Bischof von Rom den Ehrenprimat haben soll, weil Konstantinopel das neue Rom ist⁴. Es ist selbstverständlich, daß die Kaiser das Streben der byzantinischen Bischöfe, den Vorrang über die anderen Patriarchen des Ostens zu erlangen und als Kirchenvorsteher des neuen Rom unmittelbar nach dem Bischof des alten Rom eingereiht zu werden, unterstützten. Dies war um so begreiflicher, als sich bei den Griechen die Absicht entwickelte, der kirchliche Rang der Bistümer solle sich nach dem staatlichen Rang der Bischofsstadt richten. Papst Damasus bestätigte zwar die dogmatischen Dekrete des II. Ökumenischen Konzils, nicht aber den 3. Kanon.

Einen Markstein in der Entwicklung der byzantinischen Auffassung von der kirchlichen Verfassung bildet das 4. Ökumenische Konzil in Chalzedon (451). Das Patriarchat von Alexandrien wurde damals durch die monophysitische Häresie und das Patriarchat von Antiochien durch die Irrlehre des Nestorianismus geschwächt. Auf Drängen des Kaisers Marcion wurde das Konzil gegen die Monophysiten einberufen. Papst Leo der Große entsandte als Legaten die Bischöfe Paschasius und Lucentius. Den Umtrieben des Bischofs Anatolius von Byzanz gelang es, am 31. 10. 451 den berüchtigten Kanon 28 durchzusetzen. „Die Väter haben... dem bischöflichen Stuhl des alten Rom seine Vorrechte zu recht deswegen zugestanden, weil diese Stadt die Kaiserstadt ist. Aus demselben Grunde haben die hundertfünfzig frommen Bischöfe die gleichen Vorrechte auch dem hochheiligen Bischofsstuhl des neuen Rom zerkant. Denn mit Recht haben sie es für billig gehalten, daß die Stadt, die durch die Anwesenheit von Kaiser und Senat geehrt wird und die gleichen Vorrechte genießt wie die alte Kaiserstadt Rom, auch in kirchlichen Dingen erhöht wird; denn sie folgt dieser doch auch im Range unmittelbar nach. Deshalb sollen aus den Diözesen Pontus, Asien und Thrakien nur die Metropolen, in den von den

⁴ J. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel (Geschichte der ökumenischen Konzilien I), Mainz 1964, 244.

Barbaren besetzten Teilen der genannten Diözesen aber auch die Bischöfe durch den heiligen Stuhl von Konstantinopel geweiht werden⁵."

Die päpstlichen Legaten protestierten energisch gegen den Kanon 28; auch Papst Leo der Große lehnte den Kanon in seinem 104. Brief ab und betonte, *alia est ratio rerum saecularium, alia divinarum*. Nur die apostolische Gründung berechtigt zur Einreihung eines Bistums in einen höheren Rang. Die Apostel haben zwar Kirchengemeinden in den großen Städten gegründet und dabei regelmäßig die Metropole auch zur Kirchenmetropole gemacht. Den eigentlichen Grund aber bildete die hierarchische Reihenfolge, nicht der staatliche Rang der Bischofsstadt. Rom ist darum Haupt der Christenheit geworden, weil dort die „*cathedra Petri*“ ihren Sitz hat (Ep. 52). Der Papst schreibt dem Kaiser, daß er — der Kaiser — den Stuhl von Alexandrien und Antiochien ihres Ranges nicht berauben und beide Städte Konstantinopel unterstellen könne. Er betont, man solle sich nach den Dekreten des Konzils von Nizäa richten. Er ermahnt auch Anatolius von Konstantinopel: „Möge Anatolius seinen Ehrgeiz ablegen, sich vom Geiste der Liebe beeinflussen lassen und folgender Worte eingedenk sein: Halte, was du hast, damit nicht ein anderer deine Krone empfangen“ (Ep. 106). Papst Leo der Große lehnte sogar ab, den Ehrenprimat des Bischofs von Byzanz vor den anderen Patriarchen des Ostens sowie dessen exklusives Recht, Metropolit in Pontus, Asien und Thrakien und die Bischöfe in den barbarischen, d. h. nicht griechischen Gegenden zu ernennen, zu bestätigen.

In späterer Zeit haben die Bischöfe von Byzanz sich mit Titel „*patriarcha oikumenikos*“ bezeichnet, ähnlich wie man die Kaiser „*despotai tes oikoumenes*“ nannte, niemals aber nannten sie sich „der apostolische Patriarch“.

Die im 28. Kanon des Konzils von Chalcedon enthaltenen Ideen haben im Osten fruchtbaren Boden für die Auffassung von der oligarchischen und föderalistischen Verfassung der Kirche, der sogenannten „Pentarchie“, bereitet. Seit dem sechsten Jahrhundert taucht diese Theorie auf, nach der die ganze Kirche sich auf Grund göttlicher Bestimmung in fünf Patriarchate aufteile: die Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Jerusalem, Antiochien und Alexandrien. Diese fünf Patriarchate — die sogenannte Pentarchie — repräsentieren die Einheit und Ökumenizität der Kirche. Die griechischen Theologen vergleichen die Pentarchie gern mit den fünf Sinnen, wobei der römische Patriarch durch den Gesichtssinn symbolisiert wird. Auch Theodor Studites war ein Anhänger dieser Lehre. Wenn sie auch nicht gerade gegen das Papsttum gerichtet war, so konnte sie doch im Kampf gegen die Rechte des römischen Bischofs leicht mißbraucht werden. Höchst gefährlich war die Behauptung, daß das ökumenische Konzil nur in Vertretung der ganzen Pentarchie stattfinden dürfe. Die Lehre vom Primat des Bischofs des neuen Rom und von der Pentarchie bereitete im Osten allmählich den Weg zur vollen Negation des Jurisdiktionsprimates des römischen Bischofs.

⁵ Ph. Camelot, Ephesus und Chalcedon (Geschichte der ökumenischen Konzilien II), Mainz 1963, 182 f. Vgl. A. Grillmeier — H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg 1958. 3 Bde.

Nach den griechischen Theologen läßt die Pentarchie in der Kirche nur das höchste unsichtbare Haupt, d. h. Christus, zu. Es ist ausgeschlossen, den römischen Papst als sichtbares Haupt der Kirche Christi (*vicarius Christi*) anzuerkennen, denn die fünf Patriarchen leiten die Kirche unter Christus als dem einzigen Haupt und alle Patriarchen sind untereinander gleiche Stellvertreter Christi.

Die byzantinische Auffassung von der kirchlichen Verfassung ermöglichte den byzantinischen Kaisern Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der Kirche. So geriet der Bischof von Byzanz in Abhängigkeit von den dortigen Herrschern.

Auch der christliche Osten sah in Rom die größte dogmatische Autorität. So wurde auf dem Konzil von Chalzedon von allen 630 dort versammelten Konzilsvätern der dogmatische Brief Leos des Großen, der den Monophysitismus verurteilte, einstimmig gebilligt, und die Väter riefen mit Begeisterung: „Petrus hat durch Leos Mund gesprochen!“ Eine ähnliche Situation entstand später während der Kämpfe wider die monotheletische Irrlehre. Auch im achten Jahrhundert, als die ikonoklastischen Kaiser die Verteidiger der Verehrung der heiligen Bilder, die sich vor allem aus den Reihen der griechischen Mönche rekrutierten, verfolgten, haben sich die Augen der verfolgten Orthodoxen wieder zum Papst gewendet. Die großen und heiligen Patriarchen von Byzanz, z. B. der heilige Tarasius (784—806), der heilige Methodius (834—847) und der heilige Ignatius (847—861), anerkannten nicht nur den Primat des Petrus über die Apostel, sondern auch den Vorrang (den Primat) seines Nachfolgers, des römischen Bischofs, über die ganze Kirche.

II. Teil

Der Primat des Papstes nach der Lehre der Brüder von Saloniki

Konstantin und Method sind im byzantinischen Kulturmilieu und in der religiösen Atmosphäre der morgenländischen Kirche erzogen worden. Das alles hat selbstverständlich ihre geistliche Entfaltung beeinflusst. Dennoch haben sie die Bedeutung des alten Rom für die christliche Welt anerkannt und haben mit allen Kräften die innerkirchlichen Kämpfe in ihrer Heimat, nämlich die Streitigkeiten zwischen den ultraradikalen griechischen Mönchen, den Anhängern des Ignatius, und den liberal gesinnten Weltgeistlichen, die sich zum gebildeten Photios reihten, gemieden. Die Brüder von Saloniki hatten als Ideal, „der vom Stammvater Adam verlorenen und von Christus wieder erlöstem Seligkeit würdig zu werden, und zwar durch die Vollkommenheit des christlichen Lebens“. Ihre rechtgläubige (orthodoxe) Ansicht über die Verfassung der Kirche und den Primat des römischen Papstes bezeugen die geschichtlichen Quellen, an erster Stelle „Das Leben des heiligen Cyrill“ und „Das Leben des heiligen Method“, altslavische Legenden vom Ende des IX. Jahrhunderts, weiter die lateinische Legende „Vita cum translatione s. Clementis“, die Papstbriefe „Gloria in excelsis Deo“ Hadrians II., besonders der Brief Papst Johannes' VIII. „Industriae tuae“ und die nicht weniger wichtigen sog. „slawischen Scholien“.

⁶ F. Grivec, Konstantin und Method. Lehrer der Slaven, Wiesbaden 1960, 62.

1. Über den Titel „apostolisch“

Konstantin fand am 31. Januar 861 auf der Krim in der Nähe der Stadt Cherson die Reliquien des heiligen Papstes Klemens, des dritten Nachfolgers des heiligen Petrus, der am Ende des 1. Jahrhunderts zu Tode gemartert wurde. „Es kommt wenig darauf an, zu wissen, ob diese Reliquien authentisch waren oder nicht. Die Byzantiner haben das sicher für keinen Schwindel gehalten und das genügt.“ Die Reliquien waren den beiden Brüdern eine große Empfehlung, sowohl bei der Mission in Mähren wie auch während ihres Besuches in Rom. „Als er (Konstantin) Rom erreicht hatte, kam ihm der apostolische Hadrian mit allen Mitbürgern entgegen. Alle haben Kerzen getragen, weil sie erfahren hatten, daß Konstantin die Reliquien des heiligen Klemens, des Märtyrers und römischen Papstes, mitgebracht hat“ — so schildert der Biograph des Konstantin die Aufnahme der slawischen Glaubensboten in der Ewigen Stadt⁷.

Besonders der Bibliothekar Anastasius, der zwischen dem Papst und den griechischen Missionaren vermittelte, war von der Persönlichkeit Konstantins beeindruckt, in einem Brief an den Bischof Gauderich nannte er ihn „einen Mann von apostolischem Leben“ und in einem späteren Brief an Kaiser Karl den Kahlen „einen Mann von großer Heiligkeit“. Seine ausführlichen Angaben sind zur Hauptquelle der römischen Legende „Vita cum translatione s. Clementis“ geworden, die auf Veranlassung des großen Verehrers des heiligen Klemens, des Bischofs Gauderich, geschrieben wurde.

In den beiden slawischen Legenden und auch in der römischen Legende, also in drei wichtigen Dokumenten vom Leben der Brüder von Saloniki, wird der Titel „apostolik“, d. h. „apostolisch“, benutzt, und zwar neben dem Namen „Papst“. Das ist ein Beweis dafür, daß Konstantin und Method sich des Primatrechtes der römischen Bischöfe bewußt waren. Diesen Titel „apostolisch — apostolik“ finden wir in keiner anderen altslawischen Schrift; es ist also klar, daß sich in den panonischen Legenden die Sprache der slawischen Glaubensboten widerspiegelt. Die Patriarchen von Byzanz gebrauchten diesen Titel nicht, dagegen wurde er von den griechischen Mönchen benutzt. Vor allem Theodor Studites und seine reformierten Brüder, die zu einer geistlichen Großmacht in Byzanz geworden waren, berufen sich während der Verfolgung von seiten des byzantinischen Kaisers und seiner Anhänger auf den „apostolischen“ Patriarchen in Rom. Die amtliche Terminologie der byzantinischen Patriarchen hat diesen Titel gemieden. So verraten die Ausdrücke „apostolisch“, „apostolischer Thron“ usw. die Überzeugung vom apostolischen Ursprung des Papstprimates. Auch Cyrill und Method haben ihre Meinung über den apostolischen Primat der römischen Bischöfe mit diesem Titel ausgedrückt.

2. Ökumenische Konzile

Auch die Haltung der Brüder von Saloniki in bezug auf die ökumenischen Konzile erweist ihre rechtgläubige Ansicht über die kirchliche Verfassung.

⁷ F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e sc.*, Paris 1926, 157.

⁸ *Vita Constantini* 17.

Im ersten Kapitel des „Lebens des heiligen Method“ heißt es: „Der ehrwürdige Sylvester hat mit 318 Vätern das erste Konzil nach Nizäa mit der Hilfe des großen Kaisers Konstantin einberufen und über Arius den Sieg errungen... Papst Damasus und Gregorius Theologus bestätigten mit 150 Konzilsvätern und dem großen Kaiser Theodosius in Konstantinopel das heilige Glaubensbekenntnis... Papst Coelestin und Cyrill mit 200 Vätern... haben in Ephesus den irrgläubigen Nestorius mit seiner Irrlehre, die er gegen Christus verkündigte, vernichtet. Papst Leo und Anatol mit dem rechtläubigen Kaiser Marcion und 600 Kirchenvätern haben in Chalzedon die Verirrung des Eutyches verdammt. Papst Vigilius mit Justinian und 160 Vätern haben das fünfte Konzil durchgeführt... Papst Agatho mit 270 Vätern und dem ehrwürdigen Kaiser Konstantin haben auf dem sechsten Konzil viele Urheber von Unruhen exkommuniziert und verflucht und den christlichen Glauben wieder gefestigt⁹.“

Der Biograph des heiligen Method zählt sechs ökumenische Konzile. An erster Stelle führt er stets den Papst an, obwohl die Päpste jene Konzile nicht einberufen haben und keinem Konzil persönlich beiwohnten. Es ist offensichtlich, daß der Verfasser der Legende sich nach dem römischen Standpunkt richtete, der mit der Ansicht der griechischen Mönche übereinstimmte. Es ist merkwürdig, daß nur sechs und nicht sieben ökumenische Konzile angeführt werden. Aber zur Zeit unserer Glaubensboten wurde die Ökumenizität des zweiten Konzils von Nizäa als fraglich betrachtet, weil die Konzilsakten anfangs wegen falscher Übersetzung vom Papste formal nicht bestätigt worden waren. Erst zur Zeit Johannes' VIII. hat der Bibliothekar Anastasius die Konzilsakten aufs neue übersetzt und so Einwendungen gegen die Autorität des Konzils zerstreut. Die offizielle Kirche von Konstantinopel hat dieses Konzil sogleich unter die ökumenischen Konzile eingereiht. Wenn demgegenüber im „Leben des heiligen Method“ nur sechs ökumenische Konzile angeführt werden, so tritt hier der römische Standpunkt zutage. Besonders wichtig ist die Aussage, daß das ökumenische Konzil nur unter der Führung des römischen Bischofs möglich und rechtsgültig ist.

3. Altslawische Scholien

Noch ausdrucksvoller ist das Zeugnis der „altslawischen Scholien“.

Darunter versteht man zwei Nachträge zum 28. Kanon des Konzils von Chalzedon, in denen falsche Voraussetzungen widerlegt werden. Sie sind bereits in der altslawischen Übersetzung des griechischen Nomokanons des Johannes Scholastikus, der sog. „Kormcaja“, enthalten. Da kein Zweifel darüber besteht, daß beide Scholien schon von Method, der sie als erster übersetzte, in den Nomokanon aufgenommen wurden, bilden sie ein wertvolles Zeugnis für die Rechtgläubigkeit Methods. Schon der erste Herausgeber dieser Scholien, der orthodoxe Historiker A. P a v l o v, hat ihre Übersetzung Method zugeschrieben und bezeichnet ihn als Verteidiger der „papistischen“ Lehre¹⁰. Die unbe-

⁹ Sbornik, Na usvitě křestanství (Am Anbruch der Christenheit), Praha 1942, 46.

¹⁰ Vizant. Vrem. 1897, 143—154.

strittenen Sachkenner der morgenländischen Theologie, M. Jugie¹¹ und D. Herbigny¹² erklären, Method sei nicht nur Übersetzer, sondern auch Verfasser beider Scholien¹³. F. Grivec kommt aber zur Ansicht, daß man die Herkunft beider Scholien — deren griechisches Original man bisher nicht fand — in den morgenländischen Klöstern suchen muß. Von dort wurden die Scholien von Method übernommen und in den Nomokanon eingefügt. Dabei wurden beide Scholien höchstwahrscheinlich umgearbeitet. Die Sache verlangt nach einer ausführlichen Behandlung. Mit dem Problem hat sich in der Tschechoslowakei der Fachmann und Slawist J. Vašica befaßt.

In der slawischen Legende von dem heiligen Method heißt es im 16. Kapitel: „Damals hat er den Nomokanon übersetzt, d. h. die Gesetznorm und Bücher der Väter.“ Unter „Nomokanon“ versteht man eine gemischte Sammlung von Kirchengesetzen (canones) und Zivilgesetzen (nomoi), die die Kirche betreffen. Im byzantinischen Reich sind zwei Typen solcher Nomokanones entstanden.

Der erste Typ geht auf den Patriarchen Johannes Scholastikus von Konstantinopel (565—577) zurück. Er besteht aus einer Sammlung von Kanones, die sog. „Synagogé“¹⁴, mit 50 Titeln oder Kapiteln; die Kanones werden nach dem Inhalt — ohne Berücksichtigung ihrer chronologischen Reihenfolge — systematisch aufgeführt. Weiter gehört dazu eine Sammlung von Zivilgesetzen, die kirchliche Angelegenheiten betreffen; diese sind der sog. *Collectio 87 capitulum* entnommen. Johannes Scholastikus ist Verfasser der rein kanonistischen Sammlung „Synagogé“ und der Sammlung von Zivilgesetzen, die er auf Grund der Novellen des Kaisers Justinian bearbeitete. Erst ein unbekannter Jurist hat beide angeführten Sammlungen zusammengesetzt und so entstand der Nomokanon.

In ähnlicher Weise hat sich auch der zweite Typ des Nomokanons entwickelt. Nicht lange darauf hat ein Anonymus eine kanonische Sammlung, „Syntagma kanonikón“, von 14 Titeln zusammengestellt. Diese hatte zwei Teile: einen systematischen und einen chronologischen. Die „Syntagma“ ist inhaltlich reicher und praktischer als die „Synagogé“ des Johannes Scholastikus. Sie wurde zur Vorlage für den späteren berühmten Nomokanon von 14 Kapiteln, der zur Zeit des Kaisers Herakleus (610—641) aufs neue revidiert und im Jahre 863 vom Photius herausgegeben wurde. Er wurde dann für die morgenländische Kirche rechtsverbindlich.

Beide oben angeführten Rechtssammlungen wurden in die slawische Sprache übersetzt und sind in alten Handschriften erhalten. Die Übersetzung der „Synagogé“ des Johannes Scholastikus findet sich in dem Manuskript *Ust 'užskaja Kormčaja* (Steuerbuch) des Rumajancev-Museums. Eine ältere Handschrift aus dem 11./12. Jahrhundert, die sog. „Jefremovskaja kormčaja“, enthält eine slawische Übersetzung der anonymen Sammlung „Syntagma“. Da

¹¹ Echo d'Orient 1920, IV—V, 128.

¹² Theologia de Ecclesia II, 150.

¹³ Vgl. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium I, 115.

¹⁴ Die „Synagogé“ des Johannes Scholastikus wurde in Paris im Jahre 1661, in Rom 1868 (Pitra) und zuletzt 1937 in München von N. V. Benesovic herausgegeben.

beide altslawischen Übersetzungen nach dem Charakter der Sprache in die Zeit der cyrillo-methodischen Mission fallen, muß man fragen, welche von den beiden Übersetzungen das Werk des heiligen Method ist. Der Historiker des Kirchenrechts, A. Pavlov, hat zu Recht behauptet, daß Method die „Synagogé“ des Johannes Scholastikus übersetzte. Heute stimmen fast alle Slawisten in dieser Ansicht überein.

Wenn man das griechische Original mit der slawischen Übersetzung vergleicht, stellt man fest, daß der Übersetzer einen tiefgehenden Eingriff in das System des Kirchenrechts vorgenommen hat; denn von insgesamt 377 Kanones der Synagogé hat er 142 ausgelassen, was in der morgenländischen Kirche undenkbar war. Das konnte sich nur jemand erlauben, der nicht unter der Kontrolle von Byzanz stand und mit besonderer Jurisdiktion ausgestattet war. Und dieser Mann war Method, der Erzbischof der pannonischen und mährischen Diözese, die unmittelbar Rom unterstellt wurde¹⁵.

Wegen der Wichtigkeit der slawischen Scholien in dem von Method übersetzten Nomokanon führen wir sie in vollem Wortlaut an.

Griechischer Nomokanon:

„Man muß wissen, daß die Väter die Kirche von Konstantinopel deshalb als zweite genannt haben, weil damals auch das alte Rom seinen Kaiser hatte. Wenn also nach der Äußerung dieser heiligen Synode die Konzilsväter dem alten Rom aus dem Grunde das Privileg (*presbeia*) erteilt haben, weil sich in Rom die Kaiserresidenz befand, so hat mit Recht auch jene Stadt dieses Privileg geerbt, da jetzt durch Gottes Güte nur in dieser Stadt der Kaiser residiert.“

I. Scholion:

„Man muß wissen, daß dieser Kanon von dem heiligen Papst Leo, der damals den Stuhl des alten Rom verwaltete, nicht angenommen wurde. Der Papst stimmte in dieser Sache mit dem Konzil von Chalzedon nicht überein, sondern hat dem Konzil erwidert, daß er so etwas wegen doppelzüngiger Reformsucht des damaligen Patriarchen Anatolius nicht billigen konnte. Deshalb haben auch manche von den anwesenden Bischöfen diesen Kanon nicht unterzeichnet. Das alte Rom hat die Privilegien und den Primat nicht aus dem Grunde bekommen, weil es die Kaiserresidenz war, sondern es hat den Primat von oben bekommen, durch Gottesgnade des Glaubensgrades wegen, nämlich des höchsten der Apostel, des heiligen Petrus wegen. Er hat die Stimme unseres Herrn Jesus Christus gehört: „Petrus, liebste du mich? Weide meine Schafe!“ Er hat auch die Würde unter der Hierarchie und den ersten Stuhl erworben. Sollte das alte Rom, wie es diejenigen sagen, die das vorige Scholion verfaßten, den Primat nur deshalb bekommen haben, weil sich die Kaiserresidenz in Rom befand, müßte nun auch Konstantinopel dieses Privileg gewinnen, denn es wurde zu dieser Zeit Residenzstadt.“

II. Scholion:

„Ihr sollt wissen, daß auch in Ravenna und Mailand die Kaiser residierten und ihre Paläste bis heute dort stehen. Denn die Würde und der Vorrang des

¹⁵ Vgl. *Slavia* 24 (1955) 1—41.

Priesterstandes rühren nicht von weltlichem Wohlwollen her, sondern von der göttlichen Erwählung und von der apostolischen Vollmacht. Da die heiligen Väter die Stadt Jerusalem um des Königs der Könige, des Gottes unseres Herrn Jesus Christus und seines verherrlichten Leidens willen verehren wollten, bestätigten sie ihr die Würde der Metropole; aber sie haben Jerusalem nicht mit dem Patriarchat privilegiert, weil sie die von den Boten der Rechtgläubigkeit festgelegten Grenzen nicht verschieben konnten. Wie wäre es dann möglich, des irdischen Kaisers wegen die göttlichen Gaben und die apostolischen Ehren zu verlegen und die Gebote des unbefleckten Glaubens zu ändern? Unbewegt bleiben also bis zum Weltuntergang die Ehrenprivilegien des alten Rom. Deshalb ist sein Bischof, der an der Spitze aller Kirchen steht, nicht verpflichtet, auf die Kirchenversammlung zu kommen. Nichtsdestoweniger fand das ökumenische Konzil nicht ohne seine Zustimmung statt, und er bestimmte selbst, wer dem Konzil vorsitzen sollte. Wollte jemand gegen meine Erörterung einwenden, daß es nicht so war, dann sollte er durchforschen, was derselbe selige Leo dem Kaiser Marcian und der Pulcheria glorreichen Andenkens oder dem erwähnten Bischof von Konstantinopel Anatolius geschrieben hat und dort lerne er die Wahrheit kennen.“

Die altslawischen Scholien, welche dem Umkreis Methods oder ihm selbst zugeschrieben werden, sind ein beredtes Zeugnis der Anerkennung des Papstprimates. Die Scholien knüpfen an die Briefe des Papstes Leo an und an den Brief des Papstes Gelasius (492—496), der sich an die Bischöfe von Dardanien richtete. Der Papst fragt in diesem letzten Brief. „Hat der Kaiser nicht oft in Mailand, Ravenna, Syrmien oder Trier residiert?“ Die altslawischen Scholien deuten auch an die Kenntnis des 6. Briefes des Papstes Nikolaus an: *Ecclesia romana privilegia Christi ore in beato Petro firmata in ecclesia ipsa disposita, antiquitus observata et a sanctis synodis celebrata, nullatenus possint minui, nullatenus infringi, nullatenus commutari, quoniam fundamentum, quod Deus posuit, humanus non valet amovere conatus. Privilegia istius sedis vel ecclesiae perpetua sunt, ordinatione gratiae Dei per beatum Petrum et in beato Petro simus adepti, nos cogunt nosque compellunt omnium habere sollicitudinem ecclesiarum Dei*¹⁶.

4. Die Papstbriefe

Der Brief Hadrians II. „Gloria in excelsis Deo“, der Method zu den slawischen Fürsten sendet, belegt Methods Rechtgläubigkeit.

Auch die im British Museum aufbewahrten Briefe Papst Johannes' VIII. an die deutschen Bischöfe bezeugen, daß er „Method zum Erzbischof der Slawen“ erklärt, so z. B. der Brief an Bischof Anno von Freising. Am wichtigsten ist indes ohne Zweifel die an Fürst Svatopluk gerichtete Bulle Johannes' VIII. „*Industriae tuae notum esse volumus*“ vom Juni 880. Der anfangs nicht informierte Papst wankte, ob er die slawische Liturgie genehmigen solle. Aber Method gewann den Papst für diese Missionsmethode. Aufs neue erteilte er

¹⁶ E. Perels, Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius, Berlin 1920, 24.

dann der slawischen Mission dieses außerordentliche Privileg und betonte: *Nostrae apostolicae auctoritatis praecepto Methodii archiepiscopatus privilegium confirmavimus et in perpetuum Deo adjuvante firmum manere statuimus.* Mit Recht bezeichnet Lapôte diesen Brief als „eine Charta der Gleichheit aller Sprachen vor Gott“.¹⁷ Papst Johannes VIII. lobt in seinem Brief „*Pastoralis sollicitudinis tuae*“ vom 23. März 881 den Eifer und die Rechtgläubigkeit des Erzbischofs Method und spricht sein Bedauern aus über Hindernisse, die er in der mährischen Mission bekämpfen muß.

5. Scheinbare Schwierigkeiten

Das Zeugnis des Anastasius, daß Cyrill „der tapferste Freund des Photius“ war, weiter der scheinbare Ungehorsam Methods, aufgrund dessen der schlecht informierte Papst Johannes VIII. die slawische Liturgie verbot, und endlich Methods Reise nach Byzanz (881) — das alles steht scheinbar der Rechtgläubigkeit der Brüder von Saloniki entgegen. Einer eingehenden Untersuchung jedoch halten alle diese Einwürfe nicht stand. Beide Brüder von Saloniki waren Verteidiger der allgemeinen Einheit der Kirche, wie sie in der Zeit vor dem Schisma herrschte. Sie ließen sich von dem leidenschaftlichen Zwiespalt in Byzanz nicht beirren. Deshalb, so schildert der Biograph des hl. Method, „hatten sie nicht die Absicht, wertvolle Seelen mit dem, was für alle Zeiten nicht dauert, zu beunruhigen“.¹⁸ So führten ihre Schritte in die Einsamkeit eines Klosters. Sie standen weder auf seiten des Ignatius noch des Photius. Wenn der Bibliothekar Anastasius den Konstantin-Cyrrill als *fortissimus Photii amicus* bezeichnet, so muß man diese Aussage aus dem Kontext erklären. Die Worte sind dem ausführlichen Vorwort des päpstlichen Bibliothekars zum VIII. Ökumenischen Konzil entnommen; der Kontext lautet: „*Qui (Photius) cum a Constantino Philosopho magnae sanctitatis viro, fortissimo eius amico, increpatus fuisset.*“ Hier deutet der Autor an, wie Konstantin den Photius, obwohl er dessen Freund war, wegen dessen Eitelkeit tadelt, als dieser die Lehre von zwei Seelen nur aus dem Grunde zu verbreiten begann, um den ungenügend gebildeten Patriarchen Ignatius zu ärgern. Wenn Konstantin schon deswegen Photius, damals noch sein Freund, so streng verurteilte, dann mußte er um so energischer den gewaltsamen Vorgang des Photius gegen den abgesetzten Ignatius verurteilen. Der hl. Method lehnte es ab, aus den Händen des Photius das Erzbistum zu empfangen, nachdem dieser Ignatius abgesetzt hatte. Die Brüder vermieden es, in den innerlichen Auseinandersetzungen in Byzanz Partei zu ergreifen. Richtig bemerkt Grumel: „Sie waren weder Anhänger des Photius noch des Ignatius. Nach den Legenden bleiben sie außerhalb des Kampfes. Wir dürfen sie nicht hineinziehen“.¹⁹

Im Jahre 879 übergab der päpstliche Legat Paulus von Arkona Method einen Brief Johannes' VIII., der die slawische Liturgie verbot. Wenn Method diesem

¹⁷ A. Lapôte, *L'Europe et la Saint Siège à l'époque carolingienne. Le pape Jean VIII*, Paris 1895, 872—882.

¹⁸ *Vita Methodi*, cap. 3.

¹⁹ *Byzance et Photios dans les légendes de slavonnes: Echo d'Orient XXXIII*, 353 ff.

Verbot nicht nachkam, so ist bei der Würdigung seines Verhaltens zu beachten, daß der Papst falsch informiert war und wahrscheinlich auch den Brief seines Vorgängers Hadrian II. „Gloria in excelsis Deo“ nicht kannte. Dieser Brief hatte die slawische Liturgie feierlich zugestanden. Der neue Erlaß des Papstes, der die Feier der Liturgie nur in der lateinischen oder griechischen Sprache in Mähren erlaubte, entsprach keineswegs den Bedürfnissen der neugegründeten Kirchenprovinz und hätte die sichere Vernichtung der Mission bedeutet. Method unterrichtete den päpstlichen Legaten, daß das unklar formulierte Verbot undurchführbar sei. Er nahm also das sog. bischöfliche Remonstrationsrecht (Ablehnungsrecht) in Anspruch. Im übrigen erneuerte der Papst das Privileg, nachdem er entsprechend unterrichtet war.

Schwierigkeiten könnte vielleicht auch der folgende Text im 13. Kapitel des Lebens des hl. Method verursachen: „Methodius begab sich sofort nach Byzanz, und der Kaiser hat ihn mit großer Ehre und Freude empfangen. Nachdem er seine Befriedigung über die Lehre geäußert hatte, behielt er aus seinen Jüngern einen Priester und einen Diakon samt den Büchern bei sich... Ähnlich hat es auch der Patriarch getan.“ Gute Beziehungen zwischen Papst Johannes VIII. und Method konnten keineswegs den einzigen Grund bilden, warum der Kaiser von Byzanz den Erzbischof Method nach Konstantinopel eingeladen hatte. Das ganze Illyricum unterstand Method und deshalb sollte er nach dem Wunsche des Papstes auch den südlichen Teil der ausgedehnten Provinz organisieren, die schon früher ihr Zentrum in Syrmien (Sirmium) hatte. Daher hielt er sich im Sommer und Herbst des Jahres 881 im Gebiet zwischen der Drau und Save in Unterpannonien auf. Es schien unbegreiflich, daß ein geborener Grieche zugunsten Roms arbeitete, so entstand Aufruhr an dem Kaiserhof in Byzanz und in der Kurie des Patriarchates. Deshalb muß Method das Ziel seiner Mission persönlich verteidigen. In dieser Zeit stand Patriarch Photius noch im Einvernehmen mit dem römischen Papst. In den pannonischen Legenden werden uns die hl. Cyrill und Method als bedeutende Repräsentanten der ungeteilten allgemeinen Kirche, als treue Söhne der Ostkirche vor dem Schisma dargestellt. Sie sind rechtgläubig im Sinn der Ost- wie Westkirche.

Die Liebe der beiden thessalonischen Brüder zu den vertrauten slawischen Seelen wird im Gebete des sterbenden Cyrill in seinem Testament geäußert: „O Herr, mein Gott, erhöre mein Gebet und erhalte Dir treu die Herde, die Du mir, Deinem mißratenen und unwürdigen Diener, übergeben hast. Rette sie vor der gottlosen und heidnischen Bosheit und vor vielsprachigem und ketzerischem Irrglauben, vermehre Deine Kirche mit neuen Scharen und verbinde alle in der Einigkeit und mache das auserkorene Volk gleichgesinnt und einig in dem wahren Glauben und hauche in ihre Herzen das Wort Deines Gehörs ein. Diejenigen, die Du mir gegeben hast, übergebe ich Dir als die Deinen, regiere sie mit Deiner mächtigen Rechten und beschirme sie mit dem Schutze Deiner Fittiche, daß alle Deinen Namen loben und preisen: Vater, Sohn und Heiligen Geist. Amen!“²⁰

Prof. Josef Kubalik, Prag-Leitmeritz

²⁰ Vita Constantini, cap. 18

Die Gotteslehre bei den Dominikanern um 1300¹

Der 1961 früh verstorbene Bruno Decker hinterließ das druckfertige Manuskript seiner Habilitationsschrift, das endlich nach jahrelangem Drängen durch seinen Kollegen Rudolf Haubst von diesem nun veröffentlicht werden konnte. Martin Grabmann († 1949) hatte in Jakob von Metz vorab einen Schüler des Aquinaten gesehen. Josef Koch († 1967), der eine zweite Redaktion von Jakobs Sentenzenkommentar und eine Gegenschrift dazu gefunden hat, erblickte in Jakob einen Vorläufer des Durandus de s.Porciano, dessen Abweichungen von Thomas durch Ordenszensoren gerügt worden waren. Umgekehrt meinte Raymond Martin († 1949), Jakob sei ein Schüler des Durandus. Hier setzte Decker, von Koch angeregt, mit seinen Untersuchungen ein, die sich auf größtenteils noch ungedruckte Texte erstrecken. In quellenanalytischer Methode vergleicht er mit den beiden Redaktionen des Jakob die Sentenzenkommentare des Aquinaten, des Aegidius Romanus, der Guilhelmus Petri de Godino, des Joh. Quidort, des Joh. von Sterngassen, des Anonymus im Vat. Lat. 1114, des Anonymus von Brügge, Stadtbibliothek 491, in dem Koch fälschlicherweise den Magister Eckhart erkannt zu haben glaubte, des Hervéus Natalis und des Durandus sowie noch andere Schriften. Dadurch gelang es, eine Chronologie dieser Werke zusammenzustellen (107–108). Erst nach der umfangreichen literargeschichtlichen Grundlegung geht Decker zur ideengeschichtlichen Darstellung über. M. Schmaus hatte in seinem Buch über den Liber propugnatorius des Thomas Anglicus zwar schon die Trinitätslehre der Dominikaner um 1300 dargestellt. Aber er hatte bei seinen problemgeschichtlichen Studien die Texte wenig interpretiert. „So konnte es nicht ausbleiben, daß in der Darstellung selbst nur die Grundgedanken des jeweils behandelten Autors oftmals sehr summarisch wiedergegeben wurden und es dem Leser überlassen blieb, sich mit den in den Anmerkungen reichlich dargebotenen Texten auseinanderzusetzen... Was er aber in zwölf Zeilen Jakob von Metz zu dem Kernproblem der Trinitätsspekulation, zum Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und Relation, sagen läßt, kann nur als dürftig bezeichnet werden. Danach hätte Jakob zu diesem Thema nichts anderes zu sagen gewußt, als was wir bereits von Bonaventura oder Thomas von Aquin her kennen“ (10–11). Decker hat mit Recht die unsystematische Reihenfolge der Distinktionen des Petrus Lombardus beiseite gelassen und sich an die Ordnung der theologischen Summe des Aquinaten gehalten, also die allgemeine Gotteslehre der Trinitätslehre vorangestellt. Bei allen Einzelfragen sucht D. durch sorgfältige Vergleiche festzustellen, wieweit Jakob selbständig ist. S. 582–606 stellt er seine Ergebnisse zusammen. Danach hat Jakob weithin von seiner Auffassung der aristotelischen Philosophie sich beeinflussen lassen, wogegen Werke der neuplatonischen Philosophie ihm literarisch nicht dienten. Jakob folgt dem Theologen Thomas in den Lehren von der theologi-

¹ Decker, Bruno: Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Herausgegeben von Rudolf Haubst. — Münster: Aschendorff-Verl. 1967. XXVIII, 611 S. (Beiträge z. Geschichte d. Philos. u. Theologie d. MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XLII, 1) kart. 98,— DM.

schen Erkenntnis, den göttlichen Attributen, dem göttlichen Willen, der Vorsehung und der Prädestination. In der Trinitätslehre stimmt er mit Thomas überein in den Fragen nach der Zeugungspotenz des göttlichen Wesens, nach der Unterschiedenheit des Hl. Geistes vom Sohne, nach den Ursprüngen (nicht Relationen) als dem Grund, wonach die Personen unterschieden sind. Wie Thomas denkt Jakob auch über die Priorität der Vaterschaft vor der Zeugung, über die Allmacht des Sohnes, der nicht zeugen kann, über den Sohn als Bild, über die verschiedenen Namen des Hl. Geistes und über die göttliche Ursächlichkeit in den Werken „nach außen“. Von Thomas dürfte Jakob auch die Klarheit in der Diktion übernommen haben. Verschiedenheiten zwischen Jakob und Thomas, auf die schon Herveus Natalis aufmerksam gemacht hatte, dürfen aber nicht übersehen werden. Manchmal sind es nur die Argumente des Aquinaten, die Jakob ablehnt. Bei philosophischen Problemen läßt sich ein Gegensatz feststellen bei der Frage, ob eine geschaffene unendliche Menge möglich sei. Im trinitarischen Bereich fällt vor allem auf, daß Jakob die augustinische Lehre, wonach die innergöttlichen Hervorgänge gemäß der Analogie zu unserm Erkennen und Wollen erklärt werden können, nicht annimmt. Dasselbe tun auch andere Dominikaner seiner Zeit. Eine andere Abweichung von Thomas betrifft den Unterschied von aktiver Zeugung und Hauchung beim Vater. Beachtlich ist ferner Jakobs Lehre von einem modalen Unterschied, der, ähnlich wie die *distinctio formalis* bei Duns Skotus, geringer als der reale, aber doch größer als eine nur gedachte *distinctio* sein soll. Hier fußt Jakob auf Heinrich von Gent. Auch das Verhältnis Jakobs zu Durandus sieht D. anders als sein Lehrer Koch. In einer ganzen Reihe von Eigenlehren gehen zwar Jakob und Durandus zusammen, aber daneben lassen sich auch erhebliche Unterschiede feststellen. Das Verhältnis beider zu Augustinus sieht D. so, daß er in beiden trotz aller Kritik immerhin noch Anhänger des Thomas und insofern Augustinisten sieht. Mit Recht schreibt D.: „Wir sind gewohnt, Thomas als den Vollender eines konsequenter christlichen Aristotelismus zu bezeichnen. Diese herkömmliche Kennzeichnung gilt aber streng genommen nur für den Bereich der Philosophie und auch hier nur mit mancherlei Vorbehalten. Als Theologe aber wollte Thomas nichts anderes sein als ein getreuer Schüler des größten Kirchenvaters der abendländischen Christenheit. Und je älter er wurde, desto augustinischer dachte er“ (594). „So tragen z. B. Thomas, Jakob von Metz und Durandus trotz mancher Nuancen im einzelnen im wesentlichen die augustinische Prädestinationslehre vor. Ihr gemeinsames von Augustinus her inspiriertes Anliegen ist, die unumschränkte Souveränität Gottes und die totale Abhängigkeit des sündigen Menschen von der erwählenden Gnade des barmherzigen Gottes gegen alle etwaigen kryptopelagianischen Einsprüche zu verteidigen“ (595). Jakob wie Durandus aber wenden sich von der psychologischen Trinitätsklärung des Augustinus, die Thomas in seiner theologischen Summe so meisterhaft durchgeführt hatte, ab.

Auch mit Duns Skotus haben Jakob und Durandus manche Sonderlehren gemeinsam. Auch da läßt sich aber nicht erweisen, daß die beiden Dominikaner von Skotus abhängig sind. Zu der Frage, ob Jakob mit Durandus den Nominalismus eines Wilhelm von Ockham vorbereitet habe, meint D., daß beide in der Gotteslehre nirgends als solche Wegbereiter angesprochen werden können. Be-

sondere Aufmerksamkeit widmet D. auch dem Verhältnis des Jakob zu Meister Eckhart. Doch sei darauf hier nicht eingegangen.

Entschieden wendet sich auch D. mit Clemens Baeumker und Joh. Hirschberger gegen jede schematische Einreihung mittelalterlicher Denker. „Wir müssen uns nur bewußt bleiben, daß die Konkretheit wissenschaftlichen Lebens gerade im Mittelalter nicht auf eine glatte Formel gebracht werden kann“ (600).

So haben die stillen und mühseligen Forschungen, die Bruno Decker Jahre hindurch auf sich genommen hatte, eine reiche Ernte für die Mediävistik und besonders für die Geschichte der Theologie reifen lassen, für die wir ihm und auch dem Herausgeber und dem Verlag allen Dank schulden.

Trier, 3. 2. 68

Prof. Ignaz Backes

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. — Für Deutschland: Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1966. LV, 920 S., Plastik 12,— DM, Lwd. 26,— DM.

Im Gegensatz zur bekannten Handausgabe von Nestle soll diese im Auftrag von fünf vereinigten Bibelgesellschaften von einem internationalen Team hergestellte Ausgabe in erster Linie für die Bibelübersetzer sowie das Bedürfnis des praktischen Gebrauchs bestimmt sein. Sie bietet in einem etwas größeren Format (etwa 19×13 cm) und in einem Druck mit größeren und darum bequemer zu lesenden Lettern denjenigen Text, der nach dem gegenwärtigen Forschungsstand als der relativ beste und darum für Übersetzungen geeignetste angesehen werden kann. Der durch die gebräuchliche Kapitel- und Verselntelung durch englische Überschriften gegliederte Text enthält in einfachen eckigen Klammern auch noch diejenigen Lesarten, deren Textwert als zweifelhaft, aber immerhin noch als möglich erscheint. Dazu gehören nach den Herausgebern z. B. Ἰησοῦν (Βαραββάν) Mt 27, 16.17, οὐοὺ θῆσοῦ Mk 1,1, die Adressenangabe ἐν Ἐφέσσῳ Eph 1, 1, ganze Verse wie Mt 12, 47 und andere.

In doppelter eckiger Klammer steht noch weiter im Text das, was als späterer, aber offensichtlich älter und für die Textüberlieferung bedeutsamer Zusatz angesehen wird. Dazu zählen u. a. der längere Markusschluß 16,9—20 neben dem ganz kurzen, sowie der Einsetzungsbefehl und das Kelchwort Lk 22, 19b—20. Die Ehebrecherinperikope Jo 7, 53—8-11 ist zwar ebenso gekennzeichnet, findet sich aber nicht an der entsprechenden Stelle, sondern im Anhang zum Evangelium.

Überhaupt nicht mehr im Text, auch nicht in Klammern, steht z. B. καὶ νῆς (διαθήκη) Mt 26, 28 par, Lk 22, 43.44 (Engelserscheinungen und Blutschwitzen im Ölgarten), Jo 5, 4 usw. Im ganzen weicht der hier gebotene Text allein in den Evv an fast 600 Stellen von Nestle²⁸ ab.

Der textkritische Apparat ist gegenüber den seitherigen Textausgaben stark gekürzt und auf verhältnismäßig wenig Varianten (etwa 1440) beschränkt, und zwar auf solche, die wichtig für die Übersetzer oder deswegen notwendig sind, weil vom entsprechenden Text „Wesentliches, um nicht zu sagen Entscheidendes abhängt“ (K. Aland, Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes, 1967, S. 75). Darum sind auch diese Varianten zu verhältnismäßig wenig Stellen um so reicher belegt. Aland meint (a.a.O.), daß damit „die ausführlichste“ Bezeugung für alle Lesarten geboten wird, „die in einer Handausgabe heute gefunden werden kann“. Dagegen ist für über 99 Prozent des in dieser neuen Ausgabe gebotenen Textes überhaupt keine Kontrollmöglichkeit mehr gegeben (Aland S. 77). Die für den kritischen Apparat herangezogenen Textzeugen bestehen aus 52 Papyri (bis einschließlich P⁷⁵), 169 Majuskeln, 266 Minuskeln und 149 Lektionarien, zusammen also 636 besonders ausgewählte griechische Textzeugen, denen sich noch die verschiedenen Übersetzungen und die Zitate bei den Kirchenvätern beigesellen.

Vollkommen neu ist in diesem textkritischen Apparat, daß die getroffenen Entscheidungen der Herausgeber auch klassifiziert und der relative Grad der von diesen auf Grund äußerer oder innerer Kriterien festgestellten Sicherheit der zur Wahl stehenden Textvarianten dadurch angegeben wird, daß vor der betreffenden Lesart und ihrer Bezeugung die Buchstaben A, B, C oder D in geschweiften Klammern stehen, A be-

deutet hier den höchsten erreichten Sicherheitsgrad, so daß die dann auch in den Text aufgenommene Lesart als „ganz sicher“ (Aland S. 76) anzusehen ist. Fehlt dagegen die im Apparat so charakterisierte Lesart im Text, so ist sie „ganz sicher“ nicht ursprünglich. Das gilt z. B. vom Markus-Schluß, der Perikope von der Ehebrecherin usw. Die mit B gekennzeichneten Lesarten sind etwas („some degree“ XI) zweifelhaft wie das Mt 26, 28 allein stehende διαθήκης und τῆς διαθήκης Mk 14, 24. An beiden Stellen ist καὶνῆς aus dem Text in den Apparat verwiesen worden. Beträchtlich zweifelhaft erscheinend und darum mit C signiert sind z. B. die im Text selbst eckig eingeklammerten oben bereits erwähnten Worte Ἰησοῦν (Βαβαβζῶν) Mt 27, 16.17, υἱοῦ θαοῦ Mk 1, 1 und ἐν Ἐφέσῳ Eph 1, 1. Schließlich weist ein D auf einen noch höheren Grad von Zweifeln hin, bei dem aber keine sichere Entscheidung möglich ist. Als Beispiel dafür sei hingewiesen auf die so begründete Aufnahme in den Text, freilich in eckiger Klammer, der Verse Lk. 19, 25; 24, 6a, 12 usw. Nach Aland, a.a.O. S. 75 soll ein Ergänzungsband zur Textausgabe die weitere Begründung der durch die Herausgeber gefällten einzelnen Entscheidungen bringen. Man ist gespannt darauf, wie dann die recht unterschiedliche Behandlung z. B. von Mt 27, 16, wo [Ἰησοῦν] im Text steht, und von Lk 22, 43. 44, wo die Verse nur im Apparat sich finden, begründet wird; beide sind doch in gleicher Weise durch (C) gekennzeichnet.

Ein zweiter Apparat enthält etwa 600 Informationen über die Interpunktion des Textes nicht nur in allen griechischen Druckausgaben, sondern auch in allen wichtigeren modernen Übersetzungen (Aland S. 75). Begründet wird er mit der Zielsetzung als Ausgabe für Übersetzer, weil die Interpunktionsvarianten diesen „doch oft Wesentliches für das Verständnis des Textes in anderen Ausgaben“ verraten können (Aland S. 75). Unter diesem Gesichtspunkt ist es sicherlich von Wichtigkeit, daß nunmehr, im Gegensatz auch zum seitherigen Nestle, im Jo-Prolog 1,3 vor ὃ γέγονεν ein Punkt steht und dieses damit zum folgenden Satz von V. 4 gezogen wird.

Anderes als die seitherigen Handausgaben bringt die hier zu besprechende Ausgabe die Verweise auf Zitate aus dem AT, die im Text durch Fettdruck stark hervorgehoben sind, auf andere biblische oder außerbiblische Stellen, auf vermutliche Anspielungen darauf sowie auf literarische und andere Parallelen nicht mehr am Seitenrand, sondern als Fußnoten. Die entsprechenden Parallelberichte in den anderen Evv sind aber nicht in diesem dritten Apparat, sondern nach der (englischen) Überschrift zu dem betreffenden Textabschnitt angegeben.

Die Herausgeber und ihr Mitarbeiterstab haben es sich sehr viel kosten lassen, um gründliche und sicherlich wertvolle Arbeit zu leisten. Zahlreiche Texthandschriften sind neu kollationiert worden. Alle Angaben aus den alten Übersetzungen wurden nachgeprüft, nicht nur, um den kritischen Apparat auf den neuesten Stand zu bringen, sondern auch, um den neuesten, wissenschaftlich am besten fundierten Text bieten zu können. Man fragt sich nur, ob die Erwartung der Herausgeber, durch den kritischen Apparat „nicht nur dem Übersetzer, sondern auch dem Studenten, ja dem Exegeten und Textkritiker selbst interessant und hilfreich“ zu sein (Aland S. 76), sich nicht auch schon durch Nestle hätte erfüllen lassen. Die Antwort darauf wird vermutlich im Hinweis auf den ausgesprochen internationalen Charakter (darum auch die englische Sprache) ihrer Ausgabe zu erwarten sein. Wenn diese Ausgabe aber auch das Ziel verfolgt, dem Übersetzer speziell nicht nur einen schon fertigen Text zu bieten, sondern ihn auch in die Möglichkeit versetzen will, sich mit Hilfe des kritischen Apparates selbst einen eigenen Text zu erarbeiten und entsprechend zu übersetzen, so bliebe doch zu untersuchen, wie weit die Übersetzer dies mit den seitherigen Mitteln bereits getan haben, und es bleibt abzuwarten, ob dies wenigstens von nun an geschehen wird. Der Rezensent ist hier wenig optimistisch. Ganz das Gleiche gilt auch hinsichtlich der Auswertung des dritten, die möglichen Interpunktionen angegebenden Apparates. Wenn der im Druck befindliche Nestle „noch mehr zur wissenschaftlichen Handausgabe ausgebaut“ ist (Aland S. 77), dann wird es der Übersetzer, wenigstens in dessen Verbreitungsgebiet, kaum noch für nötig erachten, daneben auch noch diese internationale Ausgabe einzusehen oder gar deren Text und Interpunktion zu ändern. Wenn Aland selbst (S. 77) meint: „Man muß klar sehen, daß die neutestamentliche Wissenschaft in ernste Gefahr geriete, wenn diese (scil. internationale) Ausgabe in die Theologischen Fakultäten eindringe“, und weiter der Ansicht ist, daß bis zum Erscheinen der schon längst fälligen großen wissenschaftlichen Ausgabe noch mit „schätzungsweise 20 Jahre harter Arbeit“ gerechnet werden müßte und wenn er darum für diese zwei Dezennien auf den neuen Nestle als die wissenschaftliche Grundlage der Exegese verweist (S. 80), so erneuert sich nur die Frage, ob die hier besprochene Ausgabe wirklich den ungeheuren Aufwand an Gelehrten, Zeit, Mühe und Kosten lohnt. Ganz umsonst waren diese bestimmt nicht, und dafür danken wir den Herausgebern und ihren selbstlosen Mitarbeitern.

N. Adler, Mainz

Metzger, Bruce M.: Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik. — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer-Verlag. 1966. 272 S., 16 Tafeln, 27,— DM.

Der Verfasser, als anerkannter Textkritiker auch Mitherausgeber von The Greek New Testament, weiß, daß nicht nur der Fachmann und Spezialist, sondern auch schon der Student eine gediegene Kenntnis der ntl. Textkritik vonnöten hat. Auch dieser soll „nicht nur zu lernen suchen, was man wissen kann, sondern muß auch berücksichtigen, was man, wegen widerstreitender Zeugen, nicht wissen kann“ (250). Zu beiden Zielen soll ihm diese Einführung verhelfen, die im ersten Teil Materialien zur Textkritik des Neuen Testaments mit der Belehrung über die Herstellung antiker Bücher bietet und ihn mit den wichtigsten Textzeugen bekanntmacht. Die Angaben über die wichtigeren und neueren griechischen Papyri des NT (37—42) sowie des Verzeichnisses der Papyri P¹ bis P¹⁶ stimmen allerdings nicht immer mit dem überein, was K. Aland, Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes, 1967, 107—136 darüber sagt. Im zweiten die Geschichte der ntl. Textkritik im Spiegel der Druckausgaben behandelnden Teil wird besonders deutlich, daß die Darstellung in erster Linie für englische Leser zugeschnitten ist. Der deutsche Benutzer des Buches bedauert auch, daß besonders in der Bibliographie (258—260) auf seine Bedürfnisse nicht noch mehr Rücksicht genommen worden ist. Um so dankbarer wird er dafür sein, aus dem dritten Teil die Anwendung der Textkritik auf den ntl. Text lernen zu können. Dafür kann ihm die S. 224—250 gebotene textkritische Analyse von 15 besonders ausgewählten Stellen recht dienlich sein. Vielleicht entlockt es ihm aber ein leichtes Schmunzeln, wenn er die S. 243 als „Fehler“ bezeichnete Lesart ἀρχιερεῖς von Lk 20,1 in der oben genannten 1966 erschienenen internationalen Ausgabe wiederfindet. Dies und manches andere möge ihm ein Beweis dafür sein, daß auch ein ausgesprochener Fachmann mit seinem Urteil gelegentlich allein stehen kann. Ebenso instruktiv wie auch das ganze Buch sind die beigegebenen 16 Tafeln, unter denen man gern auch eine mit dem Bild des ältesten ntl. Papyrus (P⁹⁶) gesehen hätte. P⁹⁶ (S. 252) enthält natürlich ein paar Verse des 1. Jo-Briefes. In der Anmerkung auf S. 36 muß es 251—257 heißen, und in derjenigen auf S. 149 hätte man gerne auch die Seitenangabe gelesen.

N. Adler, Mainz

Hermann, Ingo: Das Markusevangelium. Erster Teil (1, 1—8, 26) — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 117 S. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift KK 5/1). Kart. 6,80 DM.

Wie die ganze Reihe, so will auch dieses Teilbändchen nach der Aussageabsicht der urchristlichen Verkündigung fragen, nach der „kerygmatischen Sinnspitze“ (42.61). Darum wird hier hauptsächlich das theologisch Bedeutsame hervorgehoben, werden vor allem die „theologischen Akzente“ (57) betont. Auf die Textüberlieferung wird nur da eingegangen, wo es der „kerygmatische Sitz im Leben“ (77) erfordert. Es fehlt auch nicht an einem Hinweis auf die Überlieferungsgeschichte. Nach einer Einführung in die kerygmatische und literarische Eigenart des Mk-Ev wird der Text bis 8,26 entsprechend dieser Grundhaltung erläutert. Der der Erklärung jeweils vorangestellte Text wird in der ganz wörtlichen, hin und wieder etwas eigenwilligen Übersetzung von Fr. Stier geboten. Seine Deutung ist durchweg wissenschaftlich gut fundiert und sprachlich fein formuliert. Freilich weckt sie gelegentlich auch Zweifel wie z. B. bei der Ausdeutung (100) des Wandels Jesu über die Wogen auf die Erhabenheit Jesu über den Tod. Übrigens hatte die römische Legion zur Zeit Jesu nicht mehr, wie S. 81 behauptet wird, 1000, sondern etwa 6000 Mann. Die S. 33.35f mit Stier gewählte, aber kaum bezeugte Lesart „ergrimmend“ statt „erbarmend“ hat noch nicht einmal in der neuesten internationalen Textausgabe durch K. Aland, M. Black usw. einen Rückhalt. Trotz dieser und einiger anderer Beanstandungen wartet man gespannt auf die Fortsetzung dieses ersten Teilbändchens in der Hoffnung, daß das Werk das Ziel der Kommentarreihe erreicht, „mehr der Verbreitung als der Erforschung des Neuen Testaments“ (7) zu dienen.

N. Adler, Mainz

Van hoye, A.: Der Brief an die Hebräer. Heft 1: Griechischer Text mit Gliederung. Heft 2: Deutsche Übersetzung mit Gliederung. Heft 3: Griechischer Text mit Gliederung und deutscher Übersetzung. — Fano: Typis Paulinis. 1966. 39 + 39 + 38 S. Geh. 500 + 500 + 900 Lire lt.

Bereits 1963 hat Vanhoye in einer größeren beachtlichen Studie den literarischen Aufbau des Hebr. untersucht und zu zeigen versucht, daß sein Verfasser ihn mit großer Sorgfalt, ja ausgesprochenem Raffinement geplant und ausgearbeitet hat. Die Struktur des Briefes lasse sich an bestimmten literarischen Merkmalen wie Themenankündigung, Einfassung eines Abschnittes durch Wiederholung desselben Ausdrucks, Stichwortverbindung, Wechsel der literarischen Gattung, symmetrische Gliederung usw. erklären

Der so eruierte Aufbau und seine Einteilungen werden nun durch diese Textausgaben nicht nur durch entsprechende Überschriften in vier verschiedenen Größen und durch die besondere Gestaltung des Satzspiegels, sondern auch durch Sonderdruck entscheidender Worte und Wortverbindungen kenntlich gemacht. Der in dieser besonderen Art gebotene Text will zu einem tieferen und reicheren Verständnis des Hebr. beitragen.

N. Adler, Mainz

Daniel-Rops, Henri: Das Leben Jesu Christi. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1966. 269 S. (mit 32 Holzschnitten...). Lw. 16,80 DM.

Hier handelt es sich nicht um eine neue Ausgabe des 1950 in deutscher Übersetzung erschienenen großen Lebens Jesu „Jesus der Heiland in seiner Zeit“ vom gleichen Verfasser, sondern um eine von Agnes Wurmbach besorgte Übersetzung eines nach ganz anderen Plänen geschaffenen neuen Buches, das auch kein kurzes „Leben Jesu“ sein will. Die evangelischen Texte darüber bilden zwar seine Grundlage und werden zu erklären versucht, damit die Leser nach der Lektüre „auf der Suche nach Dem“ weiterstreifen, „der letzten Endes einziger Gegenstand unserer Betrachtung bleibt“ (8). Man merkt es dem Buch schon an, daß sein Verfasser sich bemühte, die durch die Bibelwissenschaft gewonnenen neuen Erkenntnisse zu verwerten. Aber er hat es nicht genug getan. Sonst hätte er nicht (201) die „große Genauigkeit“ hervorheben können, mit der das Jo-Evangelium die Reden Jesu wiedergibt, oder (130) behaupten können, die Evangelisten hätten „ohne Interpretation“ die Frohbotschaft verkündet. Einige Abschnitte sind sehr gut gelungen, wie das S. 130–142 gezeichnete Bild von der menschlichen Größe Jesu, das Kapitel „Gottes Anwesenheit in einem Menschen“ (143–154), auch die Behandlung der hochaktuellen Frage nach Schuld und Verantwortung am Tode Jesu („Die Last des Blutes“ S. 220–231), obwohl man auch hier dem Verfasser nicht in allen Punkten zustimmen wird.

Aber es geht doch viel zu weit, wenn der Verlag behauptet (8), der Autor habe seiner Aufgabe „in einer geradezu idealen Weise entsprochen“. Selbst bei Zubilligung einer schriftstellerischen Freiheit kann man auch bei einem solchen Buch sachliche Korrektheit in der Darstellung erwarten. Hier jedoch finden sich auffallend viele geographische, topographische und andere Unrichtigkeiten, so daß man sich fragt, ob der Verfasser die von ihm geschilderte Heimat Jesu jemals besucht oder sich wenigstens sonstwie zuverlässig vergewissert hat. Dafür nur einige Beispiele. Die Zinne des Tempels soll „eine hundert Meter über dem Kedron“ liegen (71). Die Omar-Moschee (richtiger: der Felsendom) nehme die Stelle der früheren Burg Antonia ein (216). Der Teich Bethesda sei ein „Fischteich“ gewesen (119). Der Jakobsbrunnen ist heute durchaus nicht „im zerfallenen Innenraum“ einer unvollendeten Kirche zu sehen (80). Der Kenner Galiläas wundert sich, daß der Boden dort rot sein und von „sprudelnden Bächen vom Hermon herab“ bewässert sein soll (87). Mit den angezogenen Bibelstellen, wenn sie überhaupt tatsächlich biblisch sind (vgl. S. 140), wird seltsam frei, ja geradezu unmöglich umgegangen. Man vergleiche z. B. einmal das S. 237 zitierte „Gesetz (Spr. 31, 6)“, das „vorschrieb, dem Gekreuzigten ein ‚starkes Getränk‘ zu reichen“ mit der Originalstelle: man wird staunen! Ganz ähnlich ist es beim Zitat von Dt. 13, 12, das sich S. 232 findet. Bei einer Reihe von falschen Transkriptionen hebräischer Wörter handelt es wohl kaum nur um Druckfehler (vgl. 136, 213).

Dieses und sehr vieles Andere wird freilich einen Leser wenig stören, der sich erfreut an der Darstellungsgabe des dafür bekannten, vor etwa zwei Jahren verstorbenen Verfassers. Er wird ihm auch Dank wissen für die Erweiterung des Literaturverzeichnisses durch für Deutsche leichter zugängliche Werke.

N. Adler, Mainz

Hoffmann, Paul: Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. — Münster: Verlag Aschendorff 1966. IX u. 364 S. (Ntl. Abhandlungen, hsg. v. J. Gnllka, N. F. Bd. 2), kart. 38,— DM, Lw. 42,— DM.

Diese seit ihrer Fertigstellung im Jahre 1959 gründlich überarbeitete und auf den neuesten Forschungsstand gebrachte Münchener Dissertation behandelt die in der heutigen Theologie aktuelle Frage nach dem Schicksal des Christen zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung. Der Verf. bemerkt mit Recht, daß die religionsgeschichtlichen und exegetischen Probleme der paulinischen Todesaussagen seit der programmatischen Alternative O. Cullmanns („Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten“) und der hellenistischen Interpretation durch J. Dupont besondere Dringlichkeit bekamen. Die Arbeit beschränkt sich auf die sieben paulinischen Briefe, deren Echtheit kaum bestritten wird; es fehlen daher 2 Thess, Eph und Kol. Ebenso beschränkt sich der Verf. auf die für Paulus allein interessante Frage nach dem Zwischenzustand der Getauften; ausgeklammert ist also die Frage nach dem Los der Ungetauften und Abgefallenen.

Der erste Hauptteil behandelt die Jenseitsvorstellungen in der paulinischen Umwelt und in den Quellen seiner Theologie. Voran stehen die griechisch-hellenistischen Paralle-

ien, es folgen die altisraelitischen und die des Diasporajudentums, dann die Zeugnisse des palästinensischen Judentums, der jüdischen Schriften des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und die der Rabbinen der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. Dieser erste Teil, etwa die Hälfte des Gesamtwerkes, enthält einen wertvollen Exkurs (44–57) über die Vorstellung von einem Aufenthalt der Seelen im Himmel nach den griechischen Grabepigrammen, die ausführlich, aber leider meist nicht in Übersetzung, sondern nur griechisch zitiert werden, und eine allzu knappe Zusammenfassung (172–174) der Kapitel III bis VI (warum nur dieser?).

Der zweite Hauptteil beginnt mit einem Kapitel sprachlicher Untersuchungen; dabei kommt dem Abschnitt über das Bildwort vom Todesschlaf wegen der religionsgeschichtlichen Begründung und Deutung ein besonderes Gewicht zu. Es folgen vier groß angelegte Kapitel über die für das Thema wichtigen Stellen: 1 Thess 4, 13–5, 11; 1 Kor 15, 12–58; 2 Kor 4, 16–5, 10 und Phil 1, 21–26. Die Unterschiede innerhalb des paulinischen Schrifttums werden deutlich, doch leitet der Verf. diese Verschiedenheit der Aussagen vor allem von der Verschiedenheit der Situationen und der jeweiligen Problematik ab. Von einer Entwicklung in den Vorstellungen des Apostels während der relativ kurzen Zeit dieser Briefe will er ebenso wenig wissen wie von einer exakten Bestimmung der pneumatischen Leiblichkeit, bzw. des leiblosen Zustandes. Die Erklärung der Schlüsselstelle Phil 1, 21–26 legt eine religionsgeschichtliche Abhängigkeit des Paulus und besonders dieser seiner Worte von den jüdisch-apokalyptischen Texten und Vorstellungen nahe. Auch die zusammenfassenden Überlegungen des Schlußkapitels gehen von der Phil-Stelle aus, relativieren sie in ihrer Bedeutung für eine christliche Jenseits-Systematik und verweisen nachdrücklich auf die Funktion dieser Aussagen im Ganzen der paulinischen Christologie und Eschatologie.

Die Arbeit kann die Diskussion der modernen Theologie und Verkündigung mit guten exegetischen Ergebnissen befruchten, mit Ergebnissen, die auf die seit Tertullian üblichen psychologisch-anthropologischen Akzente verzichten. H. zeigt uns, daß Paulus alles auf seine Zentrallaussagen bezieht, auf die Lehre vom Tode Jesu für uns und auf unser Sein mit Christus. Apokalyptische Vorstellungen werden als zeitgebundene Interpretamente verstanden, dadurch werden aber die eschatologischen Aussagen nicht abgeschwächt. Eine rein individualistisch denkende Unsterblichkeitslehre empfängt hier aus urchristlicher Botschaft ihre notwendige Korrektur durch Hinweis auf den Glaubensgehorsam, der geduldig in der Hoffnung und ausdauernd im Werk für die christlichen Gemeinden macht. Es wäre Beckmesserei, wollte man dem Verf. nun noch einzelne Aussagen oder exegetische Eigenheiten ankreiden. Seine Methode ist gut; sein Ergebnis ist überzeugend, es verdient breite Beachtung.

W. Pesch CSSR, Mainz

Cerfaux, Lucien: Le Trésor des Paraboles. Spiritualité biblique. — Paris: Desclée 1966, 164 S., kart. 96,— bFr.

Dieses kleine Parabelbüchlein ist nicht für Fachleute, sondern für weitere Kreise geschrieben und verzichtet auf alle Anmerkungen und Literaturhinweise. Es soll aufzeigen, daß Jesus selbst die Gleichnisse gesprochen hat, die die Evangelien ihm zuschreiben, und welche Absicht er damit verband. Auch soll gleichzeitig die katholische Tradition berücksichtigt und für die Auslegung der Gleichnisse wirksam werden. In drei Gruppen (Die Geheimnisse der Königsherrschaft Gottes. Die neue Gerechtigkeit. Die Ewigkeits-ernte) gibt der Verf. eine Übersicht über wichtige Texte und Lehren. Die Analyse wird vorausgesetzt, doch kann man sie leicht als die der älteren Generation guter katholischer Exegeten erkennen. Heute sieht man die Texte des NT, besonders die der Synopse, und die Geschichte ihrer Auslegung etwas weniger problemlos. Der Weg von der wissenschaftlichen Exegese zur meditativen Aneignung bleibt aber auch heute eine wichtige Aufgabe. Es ist kein geringes Verdienst des berühmten Verfassers, wenn er uns daran erinnert.

W. Pesch CSSR, Mainz

Sand, Alexander: Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen. — Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1967. X und 335 S., kart. 45,— DM.

Mit dieser Monographie wird eine Bestandsaufnahme zu einem wichtigen paulinischen Begriff vorgelegt. Diese Bestandsaufnahme ist exegesegehistorisch, lexikographisch und religionsgeschichtlich. Dadurch soll das Menschenbild des Apostels Paulus in seiner Bedeutung für die Anthropologie der Gegenwart erarbeitet werden. Wir danken dem Verf. für eine materialreiche und sehr interessante Studie.

Allerdings muß auch folgendes gesagt werden: Ein Kapitel von nur zwei Seiten (3–4), das nichts Neues bietet, ist in diesem Buch überflüssig. Auch scheint es methodisch falsch zu sein, wenn der Textanalyse eine fertige systematische Einteilung zugrunde gelegt wird (125–126). Die eigenartige Bezeichnung „paulinische Hauptbriefe“, die sogar im Titel erscheint, kann nicht kritiklos hingenommen werden; denn hier gilt ja der

Philemonbrief als „Hauptbrief“, und es versteckt sich dahinter doch nur eine Stellungnahme zu bestimmten Echtheitsfragen, die sich heute nicht mehr zu verstecken braucht. Die 119 Seiten lange exegese- und geschichtliche Darstellung zeigt, daß der Ausgangspunkt solcher Untersuchungen nicht die immer wieder zeitbedingte und beschränkte Forschung der Jahrhunderte, sondern die moderne Textanalyse sein muß; es ist kein Zufall, daß alles, was der Verfasser unter den Seitentiteln „Zusammenfassung“ bringt (120–121), recht dürftig ausfallen muß. Leider ist das sehr gute und aufschlußreiche Kapitel über den theologischen Sinn des Begriffs „Fleisch“ bei Paulus nicht ausführlich genug (291–305), so daß eine Einordnung in die Gesamtanthropologie des Apostels fehlt. Kurioserweise fehlen bei den religionsgeschichtlichen Parallelen auch die Aussagen anderer Schichten des Neuen Testaments. Der Verf. verzichtet also ganz auf eine Einordnung der paulinischen Texte in die urchristliche Theologie.

So bleibt der Eindruck etwas zwiespältig, und mit der Dankbarkeit für empfangene Hilfe verbindet sich die Hoffnung auf eine Ergänzung. Die Ausstattung des Buches ist für diesen Preis unzureichend.

W. Pesch CSSR, Mainz

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindefeldern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 242 S. (Studien z. Umwelt des NT, Bd. 4), kart. 39,— DM.

Verf. zeigt, wie neben der üblichen futuristischen Enderwartung in der Gemeinde von Qumran das Bewußtsein vorhanden war, das eschatologische Heil bereits als Gegenwart in das Leben der Gemeinde herein. Mit Hilfe einer Analyse von Liedern der Hodayot-Rolle (1QH) und des Schlußteils der Sektenchrift (1QS 10, 9–11, 22) untersucht K. das Verhältnis von Heil in der Zukunft und Heil in der Gegenwart, von Heilserwartung und Heilsbesitz. Dieses eigentümliche Neben-, bzw. Ineinander von „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ hat danach seine Wurzeln in der spätjüdischen Apokalyptik und im priesterlichen Selbstverständnis als den zwei Quellen der theologischen Überzeugungen und Lehren der Qumrangemeinde. Er zeigt, daß nach diesen Liedern „der Anschluß an die Qumrangemeinde die Teilhabe an der neuen Welt, die von einem Endakt erwartet wird, sicher verbürgt, weil sie hier schon, an diesem Ort, nämlich in der Gemeinde begonnen hat, sich zu verwirklichen“ (179). Die Gemeinde ist der Raum, in dem der Fromme schon jetzt in der Lebensspäre Gottes steht.

Im Vergleich damit untersucht der Verf. die Logien Lk 11, 20; 10, 23f.; 7, 22f.; Mk 2, 19a und Par. Das Merkmal, das die Verkündigung Jesu von allen Vorstellungen der Qumrangemeinde trennt, ist die Bedeutung von Jesu Person und Wirken. Für die urchristliche Gemeinde reiche das künftige Eschaton nicht bloß als Heilssphäre in die Gegenwart herein, sondern im Christusgeschehen habe sich schon letzte Geschichte ereignet.

Die Arbeit vermittelt eine Vorstellung von der großen theologischen Leistung einer spätjüdischen Gruppe, von einer der bis vor kurzem unbekannten Voraussetzungen des Wirkens Jesu. Sie betont zugleich die Einzigartigkeit der ntl. Jesusüberlieferung und Christuslehre.

W. Pesch CSSR, Mainz

DOGMATIK

Brosseder, Johannes: Ökumenische Theologie. Geschichte — Probleme. — München: Hueber-Verl. München 1967, 169 S., kart. 5,80 DM.

Das Büchlein befaßt sich mit der Frage, welche besondere Kennzeichen die sog. Ökumenische Theologie charakterisieren. Die Geschichte wird vor allem unter dem Aspekt der Wandlung zur gegenwärtig gewünschten Form der Ökumenischen Theologie hin gesehen. Im Entwurf einer heute interessierenden Form erfährt der Löwener Theologe G. Thils eine besondere Würdigung und Darstellung. Für den heutigen Entwurf einer ökumenischen Theologie gilt die Forderung, sie nicht „primär (als) Kontroverse über Differenzen zu betreiben, sondern (als) gemeinsame Bemühung um das Geheimnis der Offenbarung in Jesus Christus“. Von der klaren Erkenntnis der je größeren Gemeinsamkeit müssen die Differenzen neu erfaßt werden (S. 165/166). Da heute — gelegen und ungelegen — so viel von Ökumenischer Theologie gesprochen wird, ist eine solche wissenschaftstheoretische Bestimmung ihres Charakters sehr zu begrüßen, wie sie hier durchgeführt ist.

W. Breuning, Trier

Mühlen, Heribert: Una Mystica Persona. Eine Person in vielen Personen. Zweite wesentlich erweiterte Auflage. — Paderborn: 1967. XVI, 629 S., Lw. 54,— DM.

Die 1. Auflage des Werkes konnten wir im Jahrgang 73 (1964) 378 besprechen und in ihrem Gehalt positiv bewerten. Es ist erfreulich, daß ein die heilsoökumenische Betrachtung

Bertsch, Ludwig: Die Botschaft von Christus und unsere Erlösung bei Hippolyt von Rom (Trierer Theologische Studien 17), Trier, Paulinus-Verlag 1966, XV, 154 S. kart. 22,— DM.

Mit guten Gründen beschränkt sich der Verfasser auf eine zwar umstrittene, aber markante und anregende Persönlichkeit älthristlicher Glaubensverkündigung der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, auf Hippolyt von Rom. Seine Person und sein Schicksal hat bisher die historisch-kritische Forschung fast ausschließlich beherrscht, seiner Verkündigung nach Art und Inhalt widmet sich diese straffe materialkerygmatische Untersuchung. Weil der Verfasser trotz des begrenzten Umfanges Hippolyt mit seinen Quellen ausgiebig zu Wort kommen läßt, kann der Leser von der Tiefe und dem Ernst der Glaubenszeugnisse der Märtyrerkirche beeindruckt und unmittelbar für die heutige Verkündigung angeregt werden. Entgegen manchem modischen Liebäugeln mit Gedankenblässe und Glaubensschwäche zeigt der Verfasser als Inhalt der Glaubensverkündigung Hippolyts unsere Erlösung in Christus, dem Sohn, dem menschgewordenen Logos, dessen Heilswirken in der Kirche gegenwärtig, uns ein christliches Leben schenkt, das einzusetzen im Ernstfall wenigstens noch lohnt. Ähnlich der Offenbarungskonstitution des Vatikanum II versteht Hippolyt die Heilige Schrift mit der Offenbarung Gottes in ihr und durch sie nicht primär als „Mittlung einzelner Glaubenswahrheiten, sondern Heilsoffenbarung, das heißt Selbstvermittlung Gottes an den Menschen in seiner Geschichte“ (147). Die heilsgeschichtliche Linie führt konsequent und sinnerfüllend von der Schöpfung bis zur Vollendung in der Neuschöpfung „gegen die hellenistisch-zyklische Auffassung des menschlichen Daseins, die den Menschen in den Kreislauf eines ewigen Werdens und Vergehens einschloß und so sein Leben und seine Geschichte letztlich ohne Sinn und Deutung ließ“ (144). Gerade unseren enttäuschten Zeitgenossen, die sich nur noch mit einem „gnädigen Nächsten“ trösten sollen, da ihnen der große, dreipersonale Gott als angeblich „tot“ zerredet wurde — dabei ist höchstens der frühere Glaube einiger „Gott-ist-tot-Nekrologen“ tot — kann die volle Frohbotschaft vom Leben in Christus, von der Inkarnation über das Pascha Domini bis hin zur Vollendung wieder Glaubensfreude und Zeugnisbereitschaft schenken, die wir an den Blutzeugen der Frühzeit bewundern.

H. Loduchowski, Bonn

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Herausgegeben von Johann Christoph Hampe. Band II. — München: Kösel-Verl. 1967, 704 S., Lw. 48,— DM (Subskr. für das ganze Werk: 160,— DM).

Den ersten Band des auf drei Bände berechneten Werkes konnten wir unseren Lesern schon in Heft 4/1966 vorstellen. Wir konnten dem Herausgeber für diesen Beitrag zum ökumenischen Gespräch besonderen Dank aussprechen. Der vorliegende Band zeichnet sich durch Themen aus, die innerhalb des begonnenen Dialogs der Christen untereinander eine besondere Rolle spielen. Das ekklesiologische Thema ist aufgefächert in ein Kapitel, das sich mit dem Gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen befaßt. Das Kapitel über das Priestertum der Presbyter und Diakone behandelt auch die Frage der Priestererziehung und des Zölibates mit. (Erfreulich ist, daß aus dem „Allgemeinen Priestertum“ das „Gemeinsame Priestertum“ geworden ist. Die offizielle deutsche Übersetzung der Kirchenkonstitution hat diesen Terminus gewählt, den auch das vorliegende Werk übernimmt. Aber gerade dann wird der Begriff „Das besondere Priestertum“ — hier als Kapitelüberschrift für das 2. Kapitel gewählt — entweder zu nichtssagend oder doch wieder abwertend für das Gemeinsame Priestertum. „Amtliches Priestertum“ wäre natürlich auch nicht sonderlich schön, würde aber sagen, worin das „Besondere“ zu suchen ist. „Priestertum der Vorsteher“?) Das 3. Kapitel handelt von den Ordensleuten; das 4. Kapitel von „Dienst der Leitung und der Einheit des Kirchenrechts“. Das 5. und 6. Kapitel gehen auf die eigentlichen ekklesiologisch-ökumenischen Probleme ein: Kirche und Kirchen — und besonders: Römische Kirche und Ostkirchen.

Wie schon der 1. Band dürfen die ausgewählten Texte von Bischöfen, katholischen und anderen christlichen Theologen aus der Ökumene besonderes Interesse beanspruchen. Das Werk eignet sich so nicht nur für private Lektüre, sondern wäre auch für Arbeitskreise ausgesprochen anregend.

W. Breuning, Trier

Blandino, Giovanni SJ: Peccato originale e poligenismo. Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione. — Forlì: Edizione di Ethica. 1967, 47 S., geh. o. Pr. Der Verfasser sieht in den Sünden der gesamten Menschheit die Ursache dessen, was wir Erbsünde nennen. In der Voraussicht dieser vielen Sünden hat Gott die menschliche Natur schon leidensfähig, sterblich und mit der Konkupiszenz geschaffen. Die Negative sind aber zugleich auch schon auf die Entsündung des Menschen durch Leid und Tod hin gewollt. Die Natur als solche konnte deshalb auch nicht gleichzeitig die Gnade

mitübertragen, sondern diese sollte durch ein Sakrament geschenkt werden. In einem weiteren Sinn besteht die Erbsünde dann in der gesamten „Todessituation“ des Menschen, im engeren Sinn ist sie der dem letzten Heilswillen Gottes mit der Menschheit zuwiderlaufende Gnadenmangel. Der Verf. setzt sich zur Erklärung seiner Theorie mit anderen neueren Versuchen auseinander, — die bekanntesten sind wohl die von Schoonenberg und Alszegey/Flick. Richtig sieht der Verf. die Problematik eines evolutiven Mißverständnisses der Erbsünde. Gut vermeidet er auch die Gefahr der Überbewertung einer isoliert gesehenen ersten Sünde. Es haftet ihr aber die Schwäche aller infralapsarischen Überlegungen an: Wenn man so genau sagen kann, was Gott in Voraussicht dessen getan hat, dann bleibt doch die Frage, warum Gott sich so entschieden hat.

W. Breuning, Trier

Wölfel, Eberhard: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus. — Münster: Aschendorff-Verl. 1965. VIII, 275 S. (Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theologie DE MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. 40, Heft 5) kart. 45,— DM.

In sehr anspruchsvoller und sehr nobler Weise befaßt sich diese Monographie mit der Denkstruktur des Duns Scotus an der Stelle, wo der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen liegt: der Frage nach der *distinctio formalis* einerseits und dem Begriff des Unendlichen andererseits. Anspruchsvoll muß man die Untersuchung aus verschiedenen Gründen bezeichnen. Einmal sticht die nachfühlende Subtilität hervor, mit der die Gedanken des Doctor subtilis mit sehr großer Präzision und glücklicher Auslassung allzu verwirrenden Beiwerks dargestellt sind. Dann scheut der Autor vor dem schwierigsten Anwendungsfeld der grundlegenden scottischen Prinzipien nicht zurück: der schwer durchschaubaren Trinitätsspekulation. Nobel ist nicht nur die Sprache und der Stil des Werkes, sondern auch die vornehme Geduld, mit der der Verf. den schwierigen Gedankengängen nachgeht, die der heutige Leser nur allzu schnell als ungenießbare scholastische Denkakrobatik beiseite zu tun geneigt ist. So gelingt es ihm zu zeigen, daß Scotus bei all seiner Subtilität doch (noch!) nicht der Leidenschaft des Denkens um des Denkens willen verfallen ist, sondern im Bann der Probleme selbst denkt. Wenn der Verf. Scotus letztlich wegen seiner Betonung des individuellen Eigenseins als reifste Entfaltung scholastischen Denkens feiert, so trifft er hier zweifelsohne eine große, bleibende Bedeutung des Scotus. Freilich bleibt er in der Gesamtschau doch im Bann der traditionellen Alternative: daß man nämlich zwischen Thomas und Scotus wählen müsse und nicht zwei Herren dienen kann. Wäre es nicht an der Zeit, einerseits die antithomistische Enge bei Scotus als Beeinträchtigung seiner Leistung zuzugeben, um gerade dadurch andererseits seine positive Leistung — auch gegenüber der nach ihm kommenden Enge — besser herausstellen zu können? Schließlich trägt die Arbeit für den zweiten Teil der Forderung sehr viel bei. Das Verhältnis zu Thomas dagegen scheint dem Rez. noch delikater.

W. Breuning, Trier

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigefügten Prospekt des Spee-Verlages, Trier, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Czaplewski, Winfried — Scherer, Georg: Der Aggressionstrieb und das Böse. Essen: Driever-Verl. 1967. 264 S. Kart. 12,80 DM.
- Meurers, Joseph: Kleine Weltallkunde. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1967. 228 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, Reihe II, Bd. 1 a/b: Die Welt, in der wir leben) Kart. 9,— DM.
- Mynarek, Hubertus: Der Mensch, das Wesen der Zukunft. — Paderborn-München-Wien: Schöningh-Verl. 1968. 123 S. Lw. 11,80 DM.
- Skoda, Franz: Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 160 S. (Quaest. disput., hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Bd. 36) Kart. 16,80 DM.
- Sladeczek, Franz-Maria SJ: Ist das Dasein Gottes beweisbar? — Würzburg: Tritsch-Verl. 1967. XVI, 127 S. (Forsch. z. Neueren Philos. u. ihrer Geschichte, hrsg. v. W. Hoeres, XVII) brosch. 15,— DM.
- Weltgespräch 4. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch. Wien-Freiburg: Weiterführung in der Sprache. 1. Folge. Mit Beiträgen von Karl Otto Apel, Beda Allemann, Thomas Bonhoeffer. — Freiburg: Herder-Verl. 1968. 64 S. Kart. 8,80 DM, subskr. 7,50 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Attempto. Nachrichten für Freunde der Universität Tübingen. — Tübingen 111 S. Heft 25/26 (1968). Darin: Reinhardt, Rudolf: Im Zeichen der Tübinger Schule S. 40—47.
- Eichhorn, Egon: St. Jakob, Lindenholzhausen. St. Alban, † Rübsangen. Geschichte der Kirchen und Pfarrei Lindenholzhausen. Mit Beiträgen von Clemens Bruckner und Berta Eichhorn. — Wiesbaden: Libertas-Verl. 1967. 124 S. Geh. 8,— DM.
- Führkötter, Adelgundis OSB (herausg., einl. u. übers.): Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 146 S. (Heilige der ungeteilten Christenheit . . ., hrsg. v. W. Nigg u. W. Schamoni) Lw. 12,80 DM.
- Gill, Joseph: Konstanz und Basel-Florenz. — Mainz: Grünewald-Verl. 1968. 480 S. Geschichte der ökum. Konzilien, hrsg. v. G. Dumage u. H. Bacht, Bd. 9) Lw. 48,— DM, subskr. 42,— DM.
- Grass, Nikolaus: Der Wiener Dom. Die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol. — Innsbruck: Rauch-Verl. 1968. XII, 135 S. Geb. O. Pr.
- Iserloh, Erwin — Jedin, Hubert — Glazik, Josef: Reformation, Katholische Reform und Gegenreform. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1967. 724 S. (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. IV) Lw. Subskr. 85,— DM.
- Rischer, Klaus: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. XXVI, 142 S. (Reformationgesch. Studien u. Texte, hrsg. v. A. Franzen, Bd. 97) brosch. 24,— DM.
- Runes, Dagobert: The War against the Jew. — New York: Philos. Library 1968. XXVI, 192 S. Lw. 6,— DM.
- Texte zur Inquisition. Hrsg. v. Kurt-Viktor Selge. — Gütersloh: Mohn-Verl. 1967. 88 S. (Texte z. Kirchen- u. Theologiegeschichte, hrsg. v. G. A. Benrath, H. Scheible u. K. V. Selge, H. 4) Kart. 8,80 DM.
- Tolksdorf, Ulrich: Volksleben in den Ermländersiedlungen der Eifel. — Marburg: Elwert-Verl. 1967. 374 S. mit Abb. (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde, hrsg. v. E. Riemann, Bd. 4) Brosch. 12,80 DM.
- Die Visitation im Dienste der kirchlichen Reform... herausgegeben von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. — Aschendorff-Verl. 1967. 138 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 25/26) kart. 12,— DM.
- Witetschek, Helmut: Die kirchliche Lage in Bayern 1933—1943. II: Ober- und Mittelfranken. — Mainz: Grünewald-Verl. 1967. XXXV, 527 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern, hrsg. v. K. Repgen, Reihe A: Quellen, Bd. 8) Lw. 78,— DM.
- Zenz, Emil: Stimmen über Trier. Eine Stadtgeschichte in Texten aus zwei Jahrtausenden. Trier: Paulinus-Verl. 1968. 172 S. Geb. 9,80 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Bauer, Johannes B.: Die neutestamentlichen Apokryphen. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 111 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. H. Schrift, Bd. 21) Kart. 6,80 DM.
- Debus, Jörg: Die Sünde Jeroboams. Studien zur Darstellung Jeroboams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1968. 122 S. (Forsch. z. Religion u. Literatur des A. u. NT. 93) Kart. 15,80 DM, Lw. 19,80 DM.

- Dülmen, Andrea van: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus. — Stuttgart: Bibelwerk, 1968. 282 S. Kart. 29,80 DM.
- Grabner-Haider, Anton: Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. XXII, 160 S. (Neutl. Abhandlungen, hrsg. v. J. Gnlika, N. F. Bd. 4). Lw. 28,— DM, kart. 24,— DM.
- Helfmeyer, Franz Josef: Die Nachfolge Gottes im Alten Testament. — Bonn: Hanstein-Verl. 1968. XXII, 222 S. (Bonner bibl. Beiträge, hrsg. v. J. Botterweck u. H. Zimmermann, Bd. 29). Brosch. 38,50 DM.
- Kassing, Altfred: Erlösung unter Menschen. Biblische Besinnungen. — Mainz: Grünewald-Verl. 1968. 94 S. Kart. 5,80 DM.
- Knoch, Otto: Der Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 170 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Hl. Schrift, Bd. 8). Kart. 8,80 DM.
- Kuhl, Josef SVD: Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium. — St. Augustin: Steyler-Verl. 1967. 242 S. (Studia Instituti Missiologici SVD, 11). Brosch. 24,— DM.
- Mussner, Franz: Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 299 S. Lw. 44,— DM.
- Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer. — München: Ars-Sacra-Verl. 1967. 818 S. Kunstleder 13,80 DM. Saffian 38,— DM.
- Reuss, Joseph: Der Brief an Titus. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 72 S. (Geistl. Schriftl. Erläuterungen z. NT, hrsg. v. W. Trilling). Lw. 7,80 DM.
- Scharbert, Josef: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündelehre. — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verl. 1968. 128 S. (Quaest. disput., hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Bd. 37). Kart. 13,80 DM.
- Schekle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. I. Band. Schöpfung. Welt — Zeit — Mensch. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 172 S. Lw. 21,— DM.
- Schierse, Franz Joseph: Der Brief an die Hebräer. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 155 S. (Geistl. Schriftlesung. Erläuterungen z. NT, hrsg. v. W. Trilling). Lw. 9,40 DM.
- Schnackenburg, Rudolf: Das Evangelium nach Markus. 1. Teil. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 228 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen z. NT, hrsg. v. W. Trilling). Lw. 10,80 DM.
- Schreiner, Josef: Von Gottes Wort gefordert. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 125 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift, Bd. 20). Kart. 6,80 DM.
- Stöger, Alois: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teil. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1968. 351 S. (Geistl. Schriftlesung. Erläuterungen z. NT, hrsg. v. W. Trilling). Lw. 13,80 DM.
- Strobel, Albert: Die Weisheit Israels. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1967. 123 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. P. J. Hirschmann: Reihe VI, Das Buch der Bücher, Bd. 5 b). Kart. 4,50 DM.
- Strobel, Albert: Das Buch Prediger (Kohelet). — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 191 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift, Bd. 9). Kart. 9,80 DM.
- Weidmann, Helmut: Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1968. 186 S. (Forsch. z. Religion u. Lit. des A. und NT, hrsg. v. E. Käsemann u. E. Würthwein, H. 94). Lw. 28,—, kart. 24,— DM.
- Weippert, Manfred: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verl. 1967. 164 S. mit 2 Karten. Lw. 19,80, brosch. 16,80 DM.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

- Decker, Bruno: Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Herausgegeben von Rudolf Haubst. — Münster: Aschendorff-Verl. 1967. XXVIII, 611 S. (Beiträge z. Geschichte d. Philos. u. Theologie d. MA, hrsg. v. M. Schmaus, Bd. XLII, 1). Kart. 98,— DM.
- Garonne, Card. G. M.: Que faut-il croire? — Paris: Desclee 1967. 295 S. Brosch. 130,— FB.
- Guardini, Romano: Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche. — Freiburg: Herder-Verl. 1968. 126 S. (Herderbücherei, 307). Kart. 2,90 DM.
- Hasler, August: Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. — München: Hueber-Verl. 1968. 357 S. (Beiträge z. ökum. Theologie, hrsg. v. H. Fries, Bd. 2). Brosch. 34,— DM.
- Hauer, Richard: Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1968. 272 S. Lw. 17,80 DM.
- Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd. I: Theorie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. — Münster: Regensberg-Verl. 1968. 380 S. Lw. 36,— DM.
- Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen. Herausg. v. James M. Robinson und John B. Cobb. Band III: Theologie als Geschichte. — Zürich: Zwingli-Verl. 1967. 315 S. Lw. 19,80 DM. Brosch. 16,80 DM.



Unterwegs mit dem Volk Gottes

**Predigten und Ansprachen von
Bischof W. M. Bekkers. Übersetzt
aus dem Niederländischen. 320
Seiten. Kart. 14,80 DM.**

Beispielhaft — verwerflich. Zwischen diesen beiden Extremen schwanken die Urteile über das, was man über den sogenannten Holländischen Katholizismus liest und hört. Wer es genau wissen will, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Der 1966 verstorbene Bischof von s'Hertogenbosch ist die Schlüsselfigur für all die Hintergründe und Anliegen der katholischen Reformbewegung in den Niederlanden.

**VERLAG BUTZON & BERCKER
KEVELAER**



Schriften der Bibel

literaturgeschichtlich geordnet

Auswahl und Einleitung von Hans Schwager. Zwei Bände. Band 1: Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift. Band 2: Von der Weisheitsdichtung bis zum 2. Petrusbrief.

1. Band: 351 Seiten. Bei Abnahme der beiden Bände Leinen DM 15.50. Einzelpreis DM 18.—.

Eine neuartige Textausgabe, in der die ursprünglichen Redaktionseinheiten chronologisch angeordnet sind. Die Übersetzung folgt der Zürcher Bibel.

Im Gemeinschaftsverlag: Calwer Verlag Stuttgart/Kösel-Verlag München.

Kösel-Verlag

Calwer Verlag

Die vier Textgruppen des ersten Bandes (die Erzählwerke der frühen Königszeit; Dichtung an Hof und Heiligtum; die Propheten; Geschichtswerke nach dem Untergang Judas) werden vom Herausgeber eingeleitet.

Es überrascht auch den guten Kenner der Bibel, wie durch diese Neu-gruppierung der Texte die literarischen Einheiten der Bibel überzeugender zutage treten und wie die Bibel sich selbst interpretiert, wenn man sich von ihrer Geschichte leiten läßt.

Der Text ist durch Überschriften überschaubar gemacht. Marginalien geben zusätzliche literaturgeschichtliche und sonstige Hinweise.



DAS MÜNSTER

Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft

Heft 1 · 1968 (ausgeliefert)

DER DOM ZU TRIER

Dr. Th. Kempf, Grundrißentwicklung und Baugeschichte des Trierer Domes. — Dr. F. Ronig, Die Ausstattung des Trierer Domes. — Alois Peitz, Sicherungsarbeiten und statische Untersuchung von 1961—1967 im Dom zu Trier. — Dr. E. H. Gombrich, London, Methodenfragen der Symbolforschung. — Josef Schäfer, Über die Kunst und das Heil. — Dr. Victor Elbern: Besprechung von K. Rossacher, Der Schatz des Erzstiftes Salzburg. — Nachrichten: Tagungen, Ausstellungen, Denkmalpflege, Schrifttum, Kunst und Liturgie, Moderne Kunst, Preise und Wettbewerbe, Personalien, Nekrologe. — Buchbesprechungen.

Die Ergebnisse von Jahrzehnten in den Bereichen der Archäologie, der Baugeschichte des Domes, seiner Inneneinrichtung, der Vermessungen, der Sicherungsarbeiten und statischen Untersuchungen bis 1967 werden hier erstmals und gesammelt von den beteiligten Fachkräften vorgelegt. 80 Seiten Text mit 4 Farbbildern und 60 Abbildungen, Grundrissen und Schnitten aus den verschiedenen Jahrhunderten. DM 6,80.

Heft 2 (erscheint Ende April)

EVANGELISCHE KIRCHEN DER GEGENWART IN DEUTSCHLAND

Dr. habil. P. Poscharsky, Erlangen, Ein Überblick über die liturgischen Baufragen mit Bildbeispielen neuer Bauten aus Nord- und Süddeutschland. — Dr. A. Nehmitz, 100 Jahre Glasmalerei V. Saile, Stuttgart. — P. Constantino Ruggeri, Pavia, Liturgische Geräte 1966/67 — Dr. Dr. Hans Reuther, Die Schloßkapelle zu Werneck und ihre Stellung in der mitteleuropäischen Barock-Architektur. — Dr. Brigitte Lohse, Nachträge zum Werk von Christoph Daniel Schenck, Konstanz. — Nachrichten — Buchbesprechungen — Auf dem Bücherbrett.

IN VORBEREITUNG

NEUE RELIGIÖSE MALEREI IN EUROPA

Mit dem Trierer Dom-Heft beginnt der 21. Jahrgang. DAS MÜNSTER erscheint jährlich in 6 Heften à DM 6,80. Jahres-Abonnement DM 40,80 zuzüglich Porto.

Prospekte und Probehefte sendet Ihnen auf Wunsch

VERLAG SCHNELL & STEINER 8 MÜNCHEN 21

Jetzt lieferbar

das unentbehrliche, grundlegende
Handbuch für die Bibel-Arbeit

Herausgegeben von Herbert Haag
Professor für alttestamentliche Exegese
in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten

BIBEL LEXIKON

2., gründlich überarbeitete und um 200 Stichwörter erweiterte Auflage.
Das Karten- und Abbildungsmaterial berücksichtigt die gesamte archäologische, orientalistische und bibelwissenschaftliche Forschung der letzten Jahre, ca. 1000 Seiten, Leinen 158,-DM. Sonderprospekte auf Wunsch.

Benziger-Verlag, 5 Köln 19

Bücher franziskanischer Geistigkeit

Die Bände dieser Reihe sind ein Versuch, allen Menschen, denen das franziskanische Geistesleben heute Anliegen ist, geeignete Handreichungen zu bieten. So wollen sie Dienst am Leben in heutiger Zeit sein.

Neu

Bd. XII: Alfred Dollmann

Bruder und Diener

Das Apostolat bei Franziskus und in der Frühzeit seines Ordens

144 Seiten. Engl. brosch. 8,— DM

Die Erneuerung der Kirche, wie sie im Konzil gefordert wird, kann nur im Geiste des Evangeliums als Dienst am Menschen im Sinne christlicher Brüderlichkeit fruchtbar werden.

Einst hat Franziskus von Assisi, unbeirrt von historischen Überformungen, zum Ursprung zurückgefunden: zum Leben und Wirken Christi.

Die Folge davon war: die urchristlichen Züge der Demut, der dienenden Liebe und der Brüderlichkeit fanden in ihm eine überaus starke Ausprägung und führten zu Erneuerung der Kirche der damaligen Zeit.

Darum dürfte das Leben nach dem Evangelium, das in diesem Buch nach historischen Quellen dargestellt ist, auch auf unsere Zeit seine besondere Wirkung haben.

In Vorbereitung!

Bd. XIII: **Franziskanisches Leben** — Gesammelte Dokumente — Vorentwürfe und Entwürfe für ein Documentum spirituale
ca. 320 Seiten

Bestellen Sie rechtzeitig!

Bitte Verlagsverzeichnis „Franziskanisches Schrifttum“ anfordern!

Dietrich-Coelde-Verlag · 476 Werl · Postfach 63

Neuerscheinungen in der Reihe
Kommentare und Beiträge
zum Alten und Neuen Testament

Heinz Schürmann

Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien

Beiträge, 368 Seiten, Leinenband 44,- DM. – Die hohe wissenschaftliche Qualifikation des bekannten Erfurter Neutestamentlers, die sich in zahlreichen Veröffentlichungen zu zentralen Problemen seines Faches niedergeschlagen hat, steht für die Fachwelt der Exegeten beider Konfessionen außer Frage. Der Band enthält Untersuchungen zur Geschichte der synoptischen Überlieferung. Ihnen liegt die Frage nach dem Ursprung und der Gestalt des urchristlichen Lebens zugrunde, die in einem zweiten Band exegetischer Aufsätze Schürmanns konkretisiert werden wird.

Joseph Molitor

Grundbegriffe der Jesusüberlieferung

im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte. 112 Seiten, Paperback 24,- DM. – Joseph Molitor, Neutestamentler in Bamberg und Spezialist für Fragen der neutestamentlichen Textgeschichte, untersucht hier vier Schlüsselbegriffe der Botschaft Jesu an Hand der frühesten orientalischen Textüberlieferungen. Er schält den Bedeutungskern der Begriffe Leben, Umkehr, Auferstehung und Vollendung heraus, die in ihrer aramäischen Erfassung an Kraft und Anschaulichkeit gewinnen.

Rudolf Pesch

Naherwartungen

Tradition und Redaktion in Mk 13. 280 Seiten, Leinenband 32,- DM. – Rudolf Pesch, Schüler Anton Vögtles, legt die bisher sicher gründlichste Untersuchung über das 13. Kapitel des Markusevangeliums vor. Mk 13 erweist sich dabei als eine – in die Form einer Abschiedsrede Jesu gekleidete – theologische Polemik des Evangelisten gegen falsche endzeitliche Naherwartungen, die sich an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem knüpften. Die Klärung dieses Sachverhalts dürfte nicht nur dem besseren Verständnis des Markusevangeliums dienen, sondern für die gesamte neutestamentliche Wissenschaft fruchtbar sein.

zur Subskription

Patmos

NT

**Karl Hermann Schelkle
Theologie
des Neuen Testaments**

in vier Bänden

1. Band

Schöpfung

Welt - Zeit - Mensch

1968, 176 Seiten, Leinenband 21,- DM, bei Subskription der vier Bände des Gesamtwerkes 18,- DM

2. Band

Heilsgeschichte und Offenbarung

3. Band

Ethos

4. Band

Gottesherrschaft, Kirche, Vollendung

Innerhalb der Reihe „Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament“ legt der international und interkonfessionell anerkannte Tübinger katholische Exeget den ersten Band einer vierbändigen „Theologie des Neuen Testaments“ vor. Das Gesamtwerk untersucht tragende Wörter, Begriffe und Themen des Neuen Testaments und beschreibt sie in systematischer Zusammenfassung, wobei auf ihre jeweilige Ausgestaltung in den einzelnen Schriften und Schriftengruppen geachtet wird. Es handelt sich hierbei um ein Standardwerk der Bibelwissenschaft, das Sie sofort bei Ihrem Buchhändler subscribieren sollten.

Patmos

Neue Schriftenreihe zur Katechetik und Jugendpastoral:

UNTERWEISEN UND VERKÜNDEN

Mit dem Frühjahr 1968 wird die *neue Folge* der Reihe »Klärung und Wegweisung« vorgelegt, deren erste neun Bände im Echter-Verlag, Würzburg, veröffentlicht wurden. Die *neue Folge*, die den Titel trägt »Unterweisen und Verkünden«, erscheint im Benziger-Verlag und wird ebenfalls herausgegeben von

KLEMENS TILMANN
GÜNTER STACHEL

I Wolfgang Langer Schriftauslegung im Unterricht

Die zwei hier vorgelegten Studien sind durch ihr Anliegen und einen inneren Sachzusammenhang verbunden: sie wollen eine Hilfe in dem zur Zeit dringend geforderten Werk einer *Erneuerung der Bibelkatechese* sein.

Die grundlegende Untersuchung bietet einen Abriß der *Haupttendenzen in der Erneuerung der Bibelkatechese*. An Textbeispielen wird die konkret mögliche Gestalt des Bibelunterrichtes im einzelnen erläutert und vorgezeigt. — Die zweite Arbeit zieht konkrete Folgerungen für die *unterrichtliche Verkündigung der Auferstehungsbotschaft*. Dabei berücksichtigt sie besonders die didaktische Differenzierung der Texte nach Aussage und Sprachform. (Ca. 180 Seiten, kart. ca. 9,80 DM)

II Günter Stachel (Hrsg.) Bibelkatechese 68

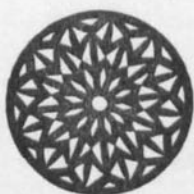
Die moderne Bibelkatechetik übernimmt die *Ergebnisse heutiger Schriftauslegung* in den Unterricht, soweit es wissenschaftlich verantwortet werden kann. Das vorliegende Buch bietet die *konkrete Gestalt zeitgemäßen Bibelunterrichtes* in zwölf Einzelkatechesen, die von verschiedenen Katecheten gehalten wurden. Jede Katechese informiert in einem einleitenden Teil über die Situation der Schüler (Alter und Milieu) und weist auf die exegetischen Fragen des besprochenen Textes hin. Der Hauptteil bietet die Katechese im Wortlaut: was nicht vom Katecheten oder Schüler gesagt worden ist, wird in Fußnoten geboten. So kann der Leser auf den Text der Katechesen so eingehen, wie der Hörer der gehaltenen Katechese auf das gesprochene Wort. Ein Buch, das nicht über den Unterricht redet, sondern ihn belegt. (Ca. 180 Seiten, kart. ca. 9,80 DM)

Bitte fordern Sie unseren Prospekt »Katechetik, Homiletik« an von Ihrem Buchhändler oder in Deutschland vom: Benziger-Verlag, 5 Köln 19, in der Schweiz und übrigen Ländern vom Benziger-Verlag, CH 8840 Einsiedeln.

Benziger-Verlag, Köln

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Jetzt lieferbar

Das unentbehrliche, grundlegende
Handbuch für die Bibelarbeit:

Bibel-Lexikon

Herausgegeben von Herbert Haag
in Verbindung mit zahlr. Fach-
gelehrten. 2. gründl. überarbeit. u.
erweit. Auflage. Leinen 158,— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

EMIL ZENZ

Stimmen über Trier

Eine Stadtgeschichte in Texten
aus zwei Jahrtausenden.

172 Seiten, 16 Abbildungen nach
alten Stichen. Überzogener Papp-
band 9,80 DM.

Die wechselvolle Geschichte der
ältesten Stadt auf deutschem Bo-
den erstet in den literarischen
Zeugnissen von zwanzig Jahrhun-
derten. Cäsar und Ausonius, Gott-
fried von Viterbo, Conrad Celtis,
Goethe, Gregorovius, Jakob Kneip,
Ricarda Huch, Stefan Andres,
Werner Picht, Theodor Heuss,
Konrad Adenauer, Charles de
Gaulle und viele andere Persön-
lichkeiten aus allen Jahrhunderten
befinden sich in dieser impo-
nierenden Zeugnisschar.

Durch jede Buchhandlung
PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Carl Kammer
Domkapitular
35 Trier
Predigerstr. 16

Nikolaus Lobkowicz, München
Ursprung und Bedeutung des Marxschen
Entfremdungsbegriffes

Marcel Reding, Berlin-Dahlem
Karl Marx und die Theologie der Welt von heute

Adrian Th. Peperzak, Utrecht
Der Glücksbegriff des Karl Marx für Individuum
und Gemeinschaft

Günther Nenning, Salzburg
Die ideologische Gesellschaft des techno-
kratischen Zeitalters als Bedrohung für
Christentum und Marxismus

Johannes B. Hirschmann SJ, Frankfurt
Karl Marx im Urteil der Kirche

Besprechungen:
Moraltheologie, Pastoraltheologie — Liturgie-
wissenschaft — Katechetik, Systematische
Theologie

Heft 4
Juli/August 1968
77. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem Bdi oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Vorbemerkung:

Das vorliegende Heft der Trierer Theologischen Zeitschrift will dem Wunsch nach thematischer Durchgestaltung einzelner Hefte Rechnung tragen. Daß sich für eine theologische Zeitschrift mit dem Verlagsort Trier in diesem Jahr das Thema „Karl Marx und seine Konsequenzen für die Christen“ anbot, braucht nicht besonders begründet zu werden. Eher sind ein paar Einschränkungen hinsichtlich der Erwartungen angebracht. Wenn die Trierer Theologische Zeitschrift auch Grund hat, das Marx-Jubiläum zu bedenken, so will sie dieses thematisch gestaltete Heft nicht im Sinn einer „Sondernummer“ gewertet, sondern in den bescheidenen Rahmen ihres Publikationsstils eingeordnet wissen. Sie könnte sonst allzu leicht von der einen Seite belächelt werden und bei den eigenen Lesern den Eindruck billiger Aktualitätshascherei erwecken. Freilich bitten wir um Verständnis für die Tatsache, daß sich diesmal ein weiterer Leserkreis für die Veröffentlichung interessiert. Alle Beiträge dieses Heftes sind nämlich Vorträge, die bei verschiedenen Veranstaltungen des Marx-Gedenkjahres in Trier gehalten wurden. Wenn die aktuellen und potentiellen Hörer hier die Vorträge gedruckt nachstudieren können, freut sich die Trierer Theologische Zeitschrift gleichzeitig über die Gelegenheit, sich vorstellen zu können.

Als zusammengehörige Einheit sind die Vorträge von M. Reding, A. Th. Peperzak und G. Nenning von der „Katholischen Akademie Trier“ konzipiert. Die Veranstaltung fand am 30. 4. und 1. 5. unter der Leitung von J. Wichmann in der Aula der Theologischen Fakultät statt.

Der Vortrag des Münchener Politologen N. Lobkowicz wurde im Rahmen der Veranstaltungen der Volkshochschule Trier gehalten. Die KAB im Bistum Trier hatte J. B. Hirschmann geladen.

Wenn die Vorträge nicht oder nur unwesentlich überarbeitet wurden, so geschah es, um den aktuellen Charakter zu wahren. Eine weitere Überarbeitung hätte den Umfang des Heftes zu stark belastet. Wer die Gedanken Peperzaks mit den Originalgedanken von Marx selbst konfrontieren möchte, sei auf die vielen und ausführlichen Verweise bei Reding verwiesen, dessen Vortrag als Grundlage für die weiterführenden Gedanken Peperzaks angesehen werden darf.

Insgesamt möge man die hier angebotene Information als Anleitung zum Bedenken und Fragen sehen. Wenn in diesem Sinn einiges fragwürdig bleibt, so ist damit das Ziel dieses Heftes nicht verfehlt, im Gegenteil — sofern man den zweiten Teil des Wortes „fragwürdig“ wörtlich nimmt. Vielleicht darf zu dem in Thesenform abgefaßten Beitrag von G. Nenning noch darauf hingewiesen werden, daß verschiedentlich im heutigen wissenschaftlichen Gespräch die (nur scheinbar starre) These zu einem besonders präzisen Mittel der Diskussion ausgearbeitet worden ist.

W. Breuning, Trier

Ursprung und Bedeutung des Marxschen Entfremdungsbegriffes*

Von Professor Nikolaus L o b k o w i c z, München

Über Marxens Begriff der Entfremdung zu sprechen ist heute gewiß nicht aus dem Grunde erforderlich, daß über diese Frage nicht genug geschrieben worden wäre; seit dem Zweiten Weltkrieg gibt es kaum ein Buch über Marx, das sich nicht mehr oder minder ausführlich mit seinem Entfremdungsbegriff befaßt. Vielmehr scheint gerade hinter dieser literarischen Flut Marxens ursprünglicher Gedanke etwas sehr kurz zu kommen. Der Ausdruck „Entfremdung“ ist heute in vielen sehr verschiedenen Kreisen gebräuchlich geworden. Insbesondere Psychologen, Soziologen, Philosophen und Theologen scheinen ihn zu lieben. Erich Fromm und neuerdings auch Herbert Marcuse gebrauchen ihn in ihrer psychologisierenden Soziologie; Sartre und andere Existentialisten haben ihn in ihre psychologisierende und soziologisierende Philosophie eingebaut; liberale Theologen, wie etwa der verstorbene Paul Tillich, gebrauchen ihn, um an der christlichen Lehre von der Erbsünde herumzudeuten. Sogar in der kommunistischen Welt ist seit etwa zehn Jahren immer häufiger von „Entfremdung“ die Rede: Autoren wie der Franzose Garaudy, der Pole Schaff, der Tscheche Kosík gebrauchen diesen Begriff bei ihrer Kritik ebenso der kapitalistischen wie der noch unvollendeten sozialistischen Welt; der Jugoslawe Gajo Petrovic geht sogar so weit, Entfremdung als einen Grundzug menschlicher Existenz überhaupt zu beschreiben; und sogar die Sowjets, die den Entfremdungsbegriff bis vor kurzem noch als revisionistisch abgelehnt hatten, sprechen heute davon, daß auch in ihrer Gesellschaft noch Entfremdungsphänomene anzutreffen sind.

All dies hat recht wenig mit Marxens ursprünglichen Gedanken zu tun. So ist es kein Zufall, daß der Ausdruck „Entfremdung“ zu einem Bestandteil des akademischen Jargons zu werden droht; wenn heute etwa die Frage diskutiert wird, ob an Universitäten Zwischenprüfungen abgeschafft werden sollen, sprechen die Studenten und bald wohl auch die Professoren davon, daß mit einer solchen Prüfung auch ein Stück „menschlicher Entfremdung aufgehoben“ werden könnte.

So scheint es sinnvoll, sich zu fragen, was Marx eigentlich im Sinne hatte, wenn er von Entfremdung sprach. Ich möchte, was ich zu sagen habe, in vier Schritten vortragen. Erstens werde ich ein paar Worte zur Geschichte der einschlägigen Diskussion sagen. Zweitens werde ich ver-

* Dem vorliegenden Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 13. März 1968 in Trier hielt. Er wird unverändert gedruckt. Nur längere Direktzitate sind verifiziert.

suchen, zu zeigen, daß Marxens Entfremdungsbegriff weder in einer religiösen noch in einer psychologischen Problematik wurzelt (beides ist behauptet worden), sondern seinen Ursprung in einer Problematik hat, welche die deutschen Idealisten beschäftigte. Drittens werde ich über Marxens eigenen Entfremdungsbegriff sprechen. Viertens schließlich werde ich ein paar Anmerkungen über die Bedeutung dieses Begriffes für die Gegenwart hinzufügen.

I.

Marxens Gedanken über Entfremdung sind in seinen sogenannten Pariser Manuskripten enthalten, die Aufzeichnungen für ein nie erschienenes Buch enthalten, das Marx „Kritik der Politik und Nationalökonomie“ nennen wollte. Marx arbeitete an diesen Manuskripten im Jahre 1844, als er — sechsundzwanzig Jahre alt — Deutschland schon verlassen hatte, um in Paris zusammen mit Arnold Ruge eine (wie sich zeigen sollte, höchst kurzlebige) Zeitschrift herauszugeben.

Diese Manuskripte blieben bis 1932 unveröffentlicht. Für die Marxforschung ist ihre Veröffentlichung bis heute das bedeutendste Ereignis seit Marxens Tod geblieben. Bis dahin wurde Marx einerseits als ein Nationalökonom und andererseits als der bedeutendste Kämpfer für die proletarische Sache angesehen, nicht als ein Philosoph. Sogar Marxisten betrachteten ihren Meister vor allem als einen Nationalökonom, einen Soziologen, einen politischen Theoretiker; höchstens sprach man davon, daß Marx eine Philosophie der Geschichte entworfen hätte. Als den eigentlichen Philosophen des Marxismus betrachtete man Engels, der in den siebziger Jahren eine materialistische Konzeption entwickelt hatte, ein theoretisch reichlich unbedeutendes *mixtum compositum* aus Positivismus, Darwinismus und simplifizierten Hegelschen Gedanken.

Damit will ich nicht leugnen, daß schon vor der Veröffentlichung der Pariser Manuskripte einige Forscher und Denker auf eigentlich philosophische Elemente in Marxens Denken aufmerksam geworden waren. Insbesondere die um die Jahrhundertwende einsetzende Hegel-Renaissance hatte mehrere Autoren dazu geführt, sich mit Marx als mit einem Philosophen zu befassen; der weitaus bedeutendste unter diesen Autoren ist Gyorgy Lukács, dessen 1923 erschienenen Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* auch heute noch großen Einfluß ausübt, besonders in Jugoslawien und in der Tschechoslowakei. Das ändert aber wenig daran, daß bis 1932 fast niemand begriff, daß Marx ursprünglich — und zwar nicht nur in biographischer Hinsicht — ein Philosoph gewesen war, und daß er mehrere hundert Seiten geschrieben hatte, die philosophisch von ungleich größerer Bedeutung waren als der etwas primitive „dialektische Materialismus“ eines Engels, gar nicht zu sprechen von

der noch weit primitiveren Entwicklung seiner Gedanken bei Autoren wie Kautsky oder Lenin.

Allerdings muß ich gleich hinzufügen, daß, abgesehen von ein paar Rezensionen, die Diskussion über die Pariser Manuskripte und damit auch über Marxens Entfremdungsbegriff eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg wirklich in Bewegung kam. Die nationalsozialistische Machtergreifung machte wenige Monate nach dem Erscheinen der Manuskripte jede weitere Diskussion unmöglich, und die wenigen, die — wie etwa Karl Löwith und Herbert Marcuse — deren Bedeutung von Anfang an erkannt hatten, veröffentlichten ihre Studien im Ausland, in fremden Sprachen, zu einer Zeit, als man angesichts der gespannten Weltlage Wichtigeres zu tun hatte, als über Subtilitäten der Marx-Deutung zu diskutieren. Die einzige nennenswerte Ausnahme war Frankreich, wo Alexandre Kojève in den späten dreißiger Jahren seine ebenso originellen wie gewagten Analysen von Hegel und Marx vortrug. Nach dem Krieg begann die Diskussion in Frankreich (daher — ausgehend von Sartre — die ursprünglich stark existentialistische Orientierung der Auseinandersetzungen), erreichte um 1948 Deutschland, verbreitete sich allmählich über Europa und eroberte Ende der fünfziger Jahre einerseits die kommunistische Welt und andererseits die Vereinigten Staaten.

II.

Bevor ich nun beginne, über den Ursprung des Marxschen Entfremdungsbegriffes zu sprechen, möchte ich zwei weitverbreitete Mißverständnisse richtigstellen. Das erste besteht in der Behauptung, daß der Begriff der Entfremdung religiösen Ursprungs sei. So behauptet z. B. Sidney Hook, daß der Entfremdungsbegriff nur verständlich wird, wenn man ihn als eine Variation der hebräisch-christlichen Vorstellung vom Sündenfall betrachtet. Diese Behauptung scheint mir in zweifacher Hinsicht falsch. Einerseits — wie ich später zeigen werde — hat Marxens und auch Hegels „Entfremdung“ nichts mit einem Sündenfall gemein. Zweitens hat die hebräisch-christliche Tradition den Sündenfall nie mit Hilfe von Kategorien wie „Entfremdung“ zu fassen versucht. Die einzige Ausnahme sind hier verhältnismäßig späte gnostische und kabbalistische Gedankengänge, die jedoch nie zu einem echten Bestandteil der abendländischen religiösen Denkweise wurden, bevor sie der Deutsche Idealismus Anfang des 19. Jahrhunderts aufgriff. Das zweite Mißverständnis besteht in der Behauptung, „Entfremdung“ sei ursprünglich ein psychopathologischer Begriff. So behauptet etwa Robert Tucker, „Entfremdung“ sei so viel wie Geisteskrankheit; und Marxens Entfremdungslehre sei in dem Augenblick zu einem Mythos geworden, als Marx seine psychologische Selbstanalyse auf die Gesellschaft übertrug. Daran ist soviel wahr, daß der lateinische

Ausdruck *alienatio* entweder Verkauf („Entäußerung“ im juristischen Sinne) oder — vor allem in der Form *mentis alienatio, sensuum alienatio* — Geisteskrankheit bedeutet. Andererseits hat jedoch der deutsche Ausdruck „Entfremdung“, insbesondere wie er von Hegel und Marx gebraucht wird, fast gar nichts mit diesem lateinischen Ausdruck zu tun, außer eben, daß er das entsprechende Lehnwort ist.

Um Ursprung und Hintergrund des Marxschen Entfremdungsbegriffes darzustellen, muß man vielmehr kurz auf die Entwicklung des Deutschen Idealismus eingehen. Ich muß mich hier damit begnügen, bei Fichte anzusetzen. Einer der Grundgedanken von Fichtes „Wissenschaftslehre“ ist, daß der Mensch nicht wirklich als frei angesprochen werden kann, wenn der Zwangscharakter menschlicher Erfahrung nicht anders als durch Dinge zu erklären ist, deren Existenz und Wesen nicht vom Menschen abhängen. Was Fichte hier meint, ist in etwa folgendes: Ein Mensch kann nur insofern „frei“ genannt werden, als er von nichts determiniert wird, was er nicht entweder als sich selbst vollzieht oder durch einen solchen Selbstvollzug gestiftet hat. Der Annahme, der Mensch sei in eben diesem Sinne „frei“, scheint jedoch die Tatsache zu widersprechen, daß wir zumindest die Außenwelt als etwas von uns Unabhängiges erleben, das sich uns aufdrängt und von uns Anerkennung erzwingt. Damit, so könnte man meinen, ist die Angelegenheit erledigt. Doch Fichte läßt nicht locker. Wer sich mit der Feststellung zufriedengibt, daß er von anderen Dingen determiniert wird, betrachtet sich laut Fichte als ein Ding unter anderen Dingen; er hat nicht den Mut, sich zum Vollgefühl der Freiheit und absoluten Autonomie zu erheben und zu bekennen. Einem solchen traurigen „Dogmatiker“ stellt Fichte den „Idealisten“ gegenüber, der sich als frei erlebt und deswegen leugnet, daß er von den Dingen der Außenwelt abhängig ist. „Das Ich, das er [der Idealist] besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich ist ihm unmittelbar¹.“

Dies ist ein philosophisches Echo des Geistes der Französischen Revolution: der Mensch soll von nichts außerhalb seiner selbst beherrscht werden, seien es Könige, die Gesellschaft oder die Natur. Allerdings kann auch diese jakobinische Ablehnung aller Heteronomie, aller von außen kommenden Notwendigkeit, nicht die schlichte Tatsache hinwegdisputieren, daß wir die Außenwelt als etwas von uns Unabhängiges erleben, von dem wir abhängen. So geht denn Fichte daran, eine spekulative Konstruktion zu entwerfen, laut der alle Gesetzmäßigkeiten der Erfahrungswelt dem Ich entstammen und von diesem in einer freien, schöpferischen Tätigkeit sich selbst auferlegt werden. Doch ist diese Schöpfung

¹ Erste Einl. in die Wissenschaftslehre 5, Werke, ed. Medicus, III, 17.

vor-bewußt, so daß, wann immer ein Ich sich seiner selbst bewußt wird, und d. h. überhaupt als Ich sich konstituiert, es je schon mit einer als unabhängig erlebten Welt konfrontiert ist.

In diesem Zusammenhang gebrauchte Fichte eine Wendung, auf deren Bedeutung insbesondere Arnold Gehlen hingewiesen hat, und die sehr klar den Gedankengang zum Ausdruck bringt, der dem Entfremdungsbegriff des Deutschen Idealismus zugrunde liegt. Fichte spricht von so etwas wie „verlorenen Produkten der Freiheit“. Die Außenwelt ist ein Produkt der menschlichen Freiheit; aber da der Mensch sie nicht absichtlich, sondern ohne Bewußtsein produziert hat, hat er sie gleichsam von Anfang an aus dem Griff verloren. Er erlebt sein eigenstes Produkt nicht mehr als etwas, was sein ist; vielmehr erlebt er es als eine Außenwelt, die sich ihm aufdrängt und damit seine Freiheit in Frage stellt oder sie doch jedenfalls begrenzt. Deswegen sieht Fichte die Aufgabe der idealistischen Philosophie darin, diese verlorengegangenen Produkte gleichsam für ihren Produzenten — das freie, durch einen bewußten Selbstvollzug konstituierte Ich — zurückzugewinnen. Dies geschieht dadurch, daß der idealistische Philosoph die vor-bewußte Lebensgeschichte des Bewußtseins „rekonstruiert“ und damit beschreibt, inwiefern und wie die Welt ihren Ursprung im Menschen hat. Auf diese Weise, so meint Fichte, ist es möglich, dem Menschen seine absolute Autonomie und Freiheit bewußt zu machen, zurückzuerstatten, ja genaugenommen überhaupt erstmals zu verleihen, da ja nur derjenige wirklich frei ist, der von seiner Freiheit auch weiß. Wie Fichte in seiner letzten Darstellung der Wissenschaftslehre, einem „Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen“, schreibt, ist der Idealist ein „Nacherfinder des Bewußtseins“, der das Universum aus dem Ich konstruiert und damit zeigt, daß die scheinbar ich-unabhängigen Dinge in Wirklichkeit Produkte der Freiheit sind.

Fichte ist der Ausgangspunkt des Deutschen Idealismus (wenn man einmal von Kant absieht, dessen Anliegen sich auf einer anderen und ungleich rationaleren Ebene bewegten). Er stellt das Problem und skizziert die erste Lösung. Schelling und Hegel waren keineswegs mit Fichtes Lösung einverstanden; doch Fichtes Grundgedanke und vor allem seine Problemstellung ist das eigentlich bestimmende Element ihres Denkens geblieben. So meinte z. B. Schelling, es sei abwegig anzunehmen, daß die erscheinende Außenwelt ein Produkt der Freiheit des Ichs ist; vielmehr müsse die erscheinende Welt als ein Produkt der Natur des Ichs verstanden werden, und zwar der Natur eines Ichs, das nicht ich selbst bin, sondern vielmehr ein absoluter Geist, der die Welt vor-bewußt entworfen hatte und nun durch die Geschichte hindurch wieder zu sich selbst zu kommen und damit seine „verlorengegangenen Produkte“ durch deren Bewußtwerdung wiederzugewinnen sucht.

Auf diese Weise bekam Fichtes Philosophie der Freiheit und der verlorenen Produkte dieser Freiheit jene kosmische Dimension, die bei ihm noch kaum vorhanden, aber für den späteren Idealismus so charakteristisch ist. So beschreibt etwa Hegel das Universum und seine Geschichte als einen Geist, der zu Beginn der Geschichte bloß „ist“ und sich nicht selbst besitzt, und dann im Laufe der Geschichte allmählich zu sich selbst kommt, indem er sich in der Welt seiner selbst bewußt wird. Geschichte ist das Zu-den-Sinnen-Kommen und damit die immer bewußtere Selbst-Aneignung des absoluten Geistes.

Heute haben wir einige Schwierigkeit, diese gewaltsam spekulativen Gedanken wirklich ernst zu nehmen; doch enthalten sie immerhin eine Dimension, die wir auch heute noch verstehen können, vielleicht besser als die Vertreter des Deutschen Idealismus selbst. Ich denke hier an das der Soziologie bekannte Phänomen, daß menschliche Werke von ihren Schöpfern gleichsam unabhängig werden können und dann ihren Schöpfer beherrschen, anstatt von ihm beherrscht zu werden. Ein modernes Beispiel mag dies illustrieren: ein Industrieunternehmen, das mit dem Ziel gegründet wurde, dem Unternehmer Geld einzubringen, kann rasch und unerwartet ein Ausmaß erreichen, bei dem es dem Unternehmer Verpflichtungen auferlegt, an die er nie gedacht und die er auch keineswegs herbeigewünscht hatte. Was in so einem Falle geschieht, kann man beschreiben, indem man sagt, daß ein menschliches Werk und Unternehmen dem Griff seines Schöpfers entgleitet und eigene Gesetzmäßigkeiten entwickelt, welche den ursprünglich angestrebten Zielen widersprechen oder sie doch jedenfalls in völlig unbeabsichtigter Weise bestimmen. Ein anderes, auch heute noch aktuelles Beispiel ist eine Revolution; an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung wird sie von ihren Anstiftern gleichsam unabhängig; die Revolutionäre erleben dann ihr Werk als etwas, was sie nicht mehr verursachen, sondern dem sie dienen. Viele Augenzeugen erlebten die Französische Revolution auf diese Weise. Wie einer von ihnen schreibt, wurde diese Revolution bald zu einem „majestätischen Lavastrom . . . , der nichts ausspart und den niemand aufhalten kann“, auch diejenigen nicht, welche die Revolution begonnen hatten. Vergniaud, einer der großen Oratoren der Gironde, prägte die berühmte Wendung von der Revolution, die ihre eigenen Kinder verzehrt; und Robespierre selbst spricht von einem Sturm, der alles, aber auch alles, beiseitefegt.

Obwohl es ihm nie gelang, dieserart Phänomene von abstrakt spekulativen Phänomenen zu unterscheiden, kommt Hegel das Verdienst zu, sie erstmals klar beschrieben zu haben. Der erste Abschnitt des Kapitels in der *Phänomenologie des Geistes*, das den Titel „Der sich entfremdete Geist“ trägt, beschreibt eben dieses Phänomen. In wenigen Absätzen, die ebenso präzise formuliert sind, wie sie sich erst bei wider-

holtem Lesen erschließen, beschreibt hier Hegel die allmähliche Auflösung eines unreflektierten, in Sitte und Tradition versenkten Lebens, die zwischen dem Mittelalter und dem 18. Jahrhundert stattfand. In der Antike und im Mittelalter, so meint Hegel, habe der Mensch die jeweils bestehende kulturelle, sozio-politische und ökonomische Ordnung als eine unwandelbare Seinsordnung hingenommen, als eine Gesetzmäßigkeit, die von ihm ebenso unabhängig war, wie die Gesetze der Natur. Mit den ersten Anzeichen der modernen bürgerlichen Gesellschaft in der Renaissance begann sich diese naive Harmonie von Mensch und seiner Welt aufzulösen. Man lernte allmählich zu verstehen, daß jede Ordnung, die nicht einfach physische Naturordnung ist, ursprünglich vom Menschen entworfen und damit gewissermaßen vom Menschen abhängig ist. Aber wenn dies zutraf, dann mußte doch auch die Möglichkeit bestehen, alle politische und soziale Ungerechtigkeit, all die Unbequemlichkeiten, Härten und Lasten des Sozialen und Politischen abzuschaffen. Aber obwohl man nun wußte, daß all dies keine Naturgesetze waren, wußte man nicht, wie sich davon befreien.

So entstand die auf den ersten Blick paradoxe Situation, daß gerade in dem Augenblick, in dem der Mensch zu begreifen begann, daß die kulturelle, sozio-politische und ökonomische Welt sein Werk ist, eben diese Welt begann, dem Menschen als etwas Fremdes entgegenzutreten. Wie Hegel schreibt, ist nun zwar das Dasein der Kulturwelt „das Werk des Selbstbewußtseins, aber ebenso eine unmittelbar vorhandene, ihm fremde Wirklichkeit, welche eigentümliches Sein hat und worin es [das Selbstbewußtsein] sich nicht erkennt“; ja diese Welt „erhält ihr eigenes Dasein durch die eigene Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins“². Das heißt: sobald man zu realisieren begann, daß Gesellschaftsordnung und Kulturwelt Menschenwerk sind, fühlte der Mensch sich in eben dieser Ordnung und in eben dieser Welt nicht mehr zu Hause. Solange diese Ordnung und Welt als objektive, vom Menschen unabhängige Gesetzmäßigkeit erlebt wurde, bestand keine Schwierigkeit, sie zu ertragen; aber als man erkannte, daß sie Produkte des Menschen sind, erlebte man sie auch als entfremdete Produkte, als fremde und entfremdete Bestandteile menschlicher Existenz. Es kommt, um nochmals Hegel zu zitieren, zu einer „Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins“, zu einer „Entfremdung der Persönlichkeit“³.

Leider kann ich hier weder auf die Details der Hegelschen Analyse des „sich entfremdeten Geistes“ noch auf das Echo eingehen, das diese Analyse bei Hegels Schülern fand. Ich muß mich auf den Hinweis beschränken, daß die berühmte Darstellung der Religion und insbesondere

² Phänomenologie, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 347.

³ A.a.O. 348.

des Christentums als Entfremdung, wie sie bei Feuerbach zu finden ist, fast wörtlich aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* abgeschrieben ist. In einem späteren Abschnitt spricht Hegel nämlich vom Kampf des „Glaubens“ mit der „Aufklärung“, wobei er unter „Glauben“ nicht etwa echte Religiosität, sondern eine Weltflucht versteht, die alle Lösungen der sich selbst entfremdeten Existenz im Jenseits sucht. Dieser Weltflucht tritt die Aufklärung entgegen und zwar in Form einer Kritik der Jenseitsflucht im Namen der Vernünftigkeit dieser Welt. Wie Hegel schreibt, hat die Aufklärung gegenüber dieser „Flucht aus dem Reiche der Gegenwart“ eine „unwiderstehliche Gewalt“, denn sie „beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen...“, die der Glaube nicht verleugnen kann“, weil er selbst in derselben Welt lebt⁴.

Feuerbachs Analyse der Religion ist fast in jedem einzelnen Detail dem Begriffsarsenal des Aufklärers entnommen, wie Hegel ihn in der *Phänomenologie* beschreibt; in diesem Sinne ist Feuerbach stets der Schauspieler einer von Hegel entworfenen Szenerie geblieben. Laut Feuerbachs Religionskritik, die Marx im wesentlichen übernahm, ist Gott nichts anderes als eine Auto-Projektion des menschlichen Bewußtseins. Da er Vollkommenheit sucht und in sich selbst keine findet, projiziert der Mensch ein göttliches Seiendes, dem er alle Vollkommenheiten zuschreibt, die zwar in der menschlichen Gattung, jedoch in keinem einzigen menschlichen Individuum verwirklicht sind. Gott ist demnach nichts als die Summe aller menschlichen Vollkommenheiten, gesetzt als ein nicht-menschliches Wesen. Dies bedeutet aber laut Feuerbach, daß sich der Mensch in der Religion sich selbst entfremdet. Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er Vollkommenheiten seiner Gattung einem Gespenst zuschreibt, sondern vor allem insofern, als er alle Gott zugeprochenen Vollkommenheiten sich selbst abspricht. Der religiöse Mensch sieht Gott als vollkommen, sich selbst als unvollkommen; je reicher er Gott mit Vollkommenheiten ausstattet, um so ärmer stellt er sich selbst dar.

Es lohnt wohl, einen Augenblick zu überlegen, was hier vor sich gegangen ist. Hegel beschrieb Entfremdung als eine Situation, in der Bildungsprodukte des Menschen von letzterem unabhängig werden, gleichsam eine Monstrosität werden, die der Mensch nicht mehr im Griff hat, obwohl sie seinen Händen entstammt. Ganz ähnlich deutet Feuerbach die Religion. Gott ist ein menschliches Produkt, ein Ideal; aber dieses Ideal hat sich verselbständigt und lastet nun auf dem Menschen. Doch hier hört die Ähnlichkeit zwischen Hegel und Feuerbach auch schon auf. Denn erstens ist Hegels Entfremdungsanalyse keine Analyse der Religion; höchstens stellt er eine ganz bestimmte Form der Religiosität, den „Glauben“, als ein Entfremdungsphänomen dar. Zweitens ist Hegels Ent-

⁴ A.a.O. 350 in Verb. mit 405 f.

fremdung etwas ungleich Wirklicheres als die religiöse Entfremdung Feuerbachs. Da dieser zweite Punkt nicht ohne Bedeutung ist, möchte ich ihn ganz kurz erörtern.

Für Feuerbach, der nur im Zusammenhang mit Religion von Entfremdung spricht, sind Gott und andere religiöse Wirklichkeiten verlorengegangene Produkte des Menschen. Doch sind die Produkte nur in dem Sinne verloren, daß der religiöse Mensch irrt, sich geirrt hat. Der Mensch muß verstehen lernen, daß der Gott, an den er glaubt, bloß eine entfremdete Projektion des Menschenwesens ist — und alles ist wieder gut. Religion und damit auch Entfremdung sind ein Irrtum, eine Angelegenheit des Verstehens; weswegen diese Entfremdung auch ganz einfach durch Aufklärung aufgehoben werden kann. Hegels „Entfremdung“ ist eine weit „härtere“ Realität als ein Irrtum. Daß der Mensch seine Kulturprodukte nicht im Griff hat, daß er die Gesellschaft, in der er lebt, nicht beherrscht, daß seine eigensten Produkte ihm fremd sind, das sind Wirklichkeiten, gegen die eine Aufklärung machtlos ist — Zustände, die nur durch ein Handeln aufgehoben werden können.

Hegel selbst war allerdings nicht der Meinung, daß etwas „getan“ werden muß, um Entfremdungsphänomene zu überwinden. Im Gegensatz zu Feuerbach und zu Marx war er der Meinung, daß es Entfremdungsphänomene gibt, die nicht abgeschafft, sondern nur ertragen werden können. Die große Versöhnung und Wiederaneignung kann für Hegel nicht darin bestehen, daß Entfremdung verschwindet. Wie er in der berühmten Vorrede zur Rechtsphilosophie schreibt: „Die Vernunft als die Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Aufforderung ergangen ist, zu begreifen⁵.“ M. a. W.: Das Problem ist nicht, die Welt zu verändern, sondern sie zu verstehen, sie als vernünftig zu erleben und damit sich ihrer zu erfreuen. Die *conditio humana* kann nicht verändert werden; man kann sie bloß durchschauen und so ertragen. Entfremdung kann, jedenfalls im Letzten, nicht aufgehoben, sondern nur begriffen und damit erträglich gemacht werden.

III.

Wir sind am Punkt angelangt, an dem wir über Marx sprechen können. Denn Marxens Entfremdungslehre liegt irgendwo zwischen dem quietistischen Intellektualismus Feuerbachs und der zwar ungleich realistischeren, aber deswegen nicht weniger quietistischen Auffassung Hegels. Im Gegensatz zu Feuerbach betrachtet Marx die Entfremdung als etwas ungleich

⁵ Ed. Glockner VII, 35.

Realeres als ein Mißverständnis, einen Irrtum; gleichzeitig meint er jedoch im Gegensatz zu Hegel, daß Entfremdung überwunden und aufgehoben werden kann. Anstatt sich mit der Entfremdung zu versöhnen, muß man die Welt verändern — die Entfremdung aufheben durch revolutionäre Praxis.

Hier muß ich zum besseren Verständnis einige Worte über Marxens philosophische Entwicklung einfügen. Marx war überzeugt, daß die gegenwärtige Welt in einem grundsätzlichen Sinne ungut, von Übel, sei. Die Motive dieser Überzeugung sind ungeheuer komplex und ich muß mich hier darauf beschränken, ein einziges zu nennen. Hegel hatte sein Zeitalter als die Vollendung und in gewissem Sinne als das Ende der Geschichte beschrieben. Der Staat hatte seine innerste Vollendung erreicht: die konstitutionelle Monarchie, wie sie im Stein-Hardenbergschen Preußen zum Ausdruck kam; das Christentum hatte seine Vollendung im liberalen Protestantismus erreicht; nicht zuletzt war die Philosophie all-umgreifend und sich selbst voll und ganz durchsichtig geworden in Hegels eigenem spekulativem System.

Wenige Jahre nach Hegels Tod wurde seinen Schülern klar, daß es ihrem Lehrer nicht gelungen war, das Ende der Geschichte zu vollziehen. Aber in einer Hinsicht blieben sie getreue Schüler ihres Meisters: ganz wie Hegel waren sie überzeugt, daß der Hegelianismus die Vollendung und das Ende der Geschichte des Wissens war — eines absoluten Wissens. Wenn die Welt diesem Wissen nicht entsprach, so konnte dies nur bedeuten, daß sie eben noch nicht die Höhen erreicht hatte, auf die ihr die Philosophie vorausgeilt war. Angesichts des Wissens erwies sich die Welt als unvollkommen; sie entsprach nicht der philosophischen Einsicht. Und da die Welt auch keinerlei Absicht zeigte, sich in Richtung auf die gewußte Vollendung zu entwickeln, mußte etwas an ihr grund falsch sein.

Deswegen suchte Marx ähnlich wie die anderen Linkshegelianer, nach dem Grundübel der gegenwärtigen Welt. Daß es ein solches gab, war ihm klar; unklar war ihm nur, worin es bestand. Zunächst folgte er Feuerbach und Bruno Bauer in der Annahme, daß dieses Grundübel die Religion sei. Man hebe die Religion auf und die Welt ist wieder heil. Doch Marx begriff bald, daß dies nicht alles sein konnte. Denn warum gab es denn die Religion? Wenn Religion eine Art Geistesverwirrung war, wie Feuerbach meinte, mußte dann nicht etwas schief sein mit einer Welt, die sie hervorrief?

Der nächste Schritt, den schon vor Marx Bruno Bauer vollzogen hatte, bestand in der Behauptung, das Grundübel sei in der Existenz religiös gebundener Staaten zu suchen. Diese Deutung war insofern naheliegend, als Ende der dreißiger Jahre der Preussische Staat seine bislang freund-

liche Haltung gegenüber den Hegelianern aufgab, und zwar insbesondere wegen ihrer Kritik der Religion. Aber dann las Marx de Tocquevilles Studie über die Amerikanische Demokratie und entdeckte, daß in den Vereinigten Staaten das Grundübel der Religion keineswegs im Verschwinden begriffen war; obwohl dort der Staat keiner Konfession, ja nicht einmal der Religion überhaupt verpflichtet war. Diese Entdeckung führte Marx zu der Behauptung, daß das Grundübel nicht der religiös gebundene Staat, sondern der Staat als solcher und im allgemeinen das zeitgenössische „politische Leben“ sei. Wie er 1843 schrieb, widersprach offenbar „Das Dasein der Religion“ nicht der „Vollendung des Staates“, führte also die Emanzipation des Staates von der Religion nicht — wie Bauer behauptet hatte — zum Verschwinden der Religion. „Da aber das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist, so kann die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staates selbst gesucht werden. Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit“⁶.

Nun deutete aber Marx den Staat im Sinne der Hegelschen Konzeption von der bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder dadurch zum Gesamtwohl beiträgt, daß er seine egoistischen Interessen verfolgt, diese aber nicht durchsetzen kann, ohne zugleich die Bedürfnisse anderer zu befriedigen. Und Hegel selbst hatte im Anschluß an britische Nationalökonomien wie Adam Smith und Ricardo festgestellt, daß die Grundgesetzmäßigkeiten dieser bürgerlichen Gesellschaft ökonomisch sind. So war es durchaus natürlich, daß um 1844 Marx das Grundübel der gegenwärtigen Epoche in der sie bestimmenden ökonomischen Struktur, genauer in den Eigentumsverhältnissen zu sehen begann.

Diese ökonomische Struktur der kapitalistischen Welt im frühen 19. Jahrhundert untersucht Marx erstmals in den Pariser Manuskripten; und auf diese ökonomische Struktur wendet er den von den deutschen Idealisten übernommenen Begriff der Entfremdung an. Der erste Teil der Manuskripte besteht aus fast hundert Seiten von Exzerpten aus den Schriften von Nationalökonomien wie Lauderdale, McCulloch, Ricardo und Smith. In seiner Paraphrase dieser Schriften hebt Marx u. a. folgende Tatsachen hervor: Unter dem gegenwärtigen System sind die Löhne jeweils so tief, als es sich der Kapitalist leisten kann, ohne den Arbeiter krepieren zu lassen; der Arbeiter ist zu einer Maschine geworden, die wie jede andere Maschine in Stand gehalten werden muß; und die Gesetze dieser Instandhaltung sind unmenschliche Gesetze der Rentabilität. Der Arbeiter ist also zu einer Ware geworden, deren Behandlung und

⁶ MEW, I, 352 (Marx-Engels-Werke).

Entlohnung durch Gesetze bestimmt ist, die nichts mit den menschlichen Qualitäten des Arbeiters und seiner Arbeit zu tun haben. Die Gesellschaft wird von einem Moloch, dem Kapital, beherrscht, dessen Forderungen dem Interesse der Arbeiter und letztlich aller Menschen entgegengesetzt ist. Aus all dem ergibt sich laut Marx folgendes Bild: „Wir unterstellten das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Kapitals und Grundrente wie die Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauscherts, etc. Aus der Nationalökonomie selbst haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Ware und zur elendsten Ware herabsinkt, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und Größe seiner Produktion steht etc. . . . Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für den Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter. Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den anderen Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für den Arbeiter⁷.“

Das Bemerkenswerte an dieser Darstellung ist, daß sie nichts als eine Paraphrase der Gedanken moderner Nationalökonomien ist. Aber während die Nationalökonomien solche Tatsachen bloß feststellen und höchstens noch die Gesetzmäßigkeiten herausarbeiten, denen sie unterstehen, will Marx eine Erklärung geben — eine Erklärung insbesondere der wunderlichen Tatsache, daß der Arbeiter um so ärmer wird, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang gewinnt. M. a. W. steht die Quantität und Qualität der vom Arbeiter geleisteten Produktion in umgekehrtem Verhältnis zur Quantität und Qualität der Befriedigung der Bedürfnisse des Arbeiters. Je mehr und je besser er arbeitet, um so elender wird der Arbeiter; in gewissem Sinne produziert er sogar sein eigenes Elend, seine Entmenschlichung. Dies bedeutet aber, daß der „Gegenstand, den die Arbeit produziert . . . ihr als ein fremdes Wesen, als eine vom Produzenten unabhängige Macht gegenüber“ tritt. „Die Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem [gegenwärtigen] nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung⁸.“ Damit sind die Grundcharaktere des Entfremdungsbegriffes angedeutet: Arbeitsprodukte gehören als solche dem Menschen; und doch sind sie nicht sein — anstatt seine Bedürfnisse zu befriedigen, verkörpern sie geradezu die physische Vernichtung des Arbeiters.

⁷ Werke I, Ed. Lieber, 559 f.

⁸ A.a.O. 561.

Anschließend geht Marx dazu über, vier Aspekte dieser Entfremdung zu unterscheiden. Da ist zunächst einmal der schon erwähnte Aspekt, die Entfremdung des Arbeitsproduktes. Zweitens ist die Arbeitstätigkeit selbst dem Menschen entfremdet. Für Marx ist ja die Arbeit das entscheidende Kennzeichen und der höchste Wert menschlicher Existenz; denn in der Arbeit schafft der Mensch seine Potentialitäten aus sich heraus, indem er die Natur seinen immer sublimer (wie Marx sagt, menschlicher) werden-den Bedürfnissen anpaßt. Wie Engels später schreiben wird, war es die Arbeit, die aus dem Affen einen Menschen machte; und schon Hegel hatte in seiner berühmten Darstellung von Herr und Knecht angedeutet, daß die eigentlich humanisierende Aktivität des Menschen, jene Tätigkeit, die ihn aus dem Tierreich herausführt, die Arbeit ist. In der gegenwärtigen Situation, die ihren literarischen Ausdruck in der Darstellung der Nationalökonomien findet, ist dagegen die Arbeit aus einem Schöpfungsakt zu einer unerträglichen Last geworden. „Der Arbeiter fühlt sich . . . erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause . . . Ihre [der Arbeit] Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird⁹.“

Drittens ist der Arbeiter von seinem Gattungswesen entfremdet. Der Begriff des „Gattungswesens“ hat eine aufregende Geschichte, die über Feuerbach und Fichte bis in die protestantische Theologie des 17. Jahrhunderts zurückreicht. Hier muß ich mich mit dem Hinweis begnügen, daß Marx, ähnlich wie Feuerbach, stets mit der (in andere Sprachen unübersetzbaren) Doppeldeutigkeit dieses Ausdruckes spielt: der Mensch i s t ein Gattungswesen, indem er durch seine Beziehung zur Menschengattung konstituiert ist; und er h a t ein Gattungswesen, d. h. seine Natur findet ihre Vollendung erst in einem Leben, in dem diese konstitutive Beziehung zum Ausdruck kommt. Dabei ist ‚Gattung‘ hier nicht im biologischen Sinne zu verstehen, obwohl auch diese Bedeutung mitspielt. Vielmehr ist jene Einheit der Menschheit gemeint, die dadurch zum Ausdruck kommt, daß individuelle Gedanken nur aus dem Zusammenhang der Geschichte allgemeinmenschlichen Denkens zu verstehen sind, daß individuelle Arbeit all das voraussetzt, was andere Menschen und letztlich die Menschheit bis dahin geleistet hatten, kurz, daß das Kulturleben jedes menschlichen Individuums durch seinen Zusammenhang mit der Menschheitsgeschichte bestimmt ist und erst im bewußten Nachvollzug dieses Zusammenhanges seine Sinnfülle erreicht. Marx behauptet nun, daß unter den Eigentumsverhältnissen der kapitalistischen Welt das menschliche Gattungsleben gleichsam zweckentfremdet sei. Die Gattung, d. h. der gesamt-menschliche

⁹ A.a.O. 564.

Zusammenhang und nicht zuletzt auch die Gesellschaft, werden zu Mitteln der Befriedigung egoistischer Bedürfnisse des einzelnen. Alle kulturellen, sozialen und politischen Zusammenhänge zwischen Menschen werden zu Mitteln herabgesetzt, denen als Zweck Bedürfnisse vereinzelter Menschen entsprechen. Insbesondere sieht sich der Arbeiter gezwungen, die Gesellschaft und ihre Anliegen zur Befriedigung seiner letztlich biologischen Individualbedürfnisse zu mißbrauchen, anstatt den Sinn seines Lebens in der Zusammenarbeit und im Zusammenleben zu sehen.

Daraus ergibt sich der letzte und in seiner Weise gewichtigste Aspekt der Entfremdung, daß nämlich die einzelnen Menschen einander entfremdet sind. Denn wenn sein Produkt und seine Arbeit dem Arbeiter entfremdet sind, wem gehören sie dann? Einem anderen Menschen, einem Menschen „außer dem Arbeiter“. Auf diese Weise leitet Marx sogar den Klassengegensatz zwischen Proletariern und Kapitalisten von „Entfremdung“ ab.

Soweit Marxens Lehre, wie sie in den Pariser Manuskripten dargestellt ist. Ein paar ergänzende Hinweise mögen diese Darstellung vervollständigen.

1. Entfremdung, so wie Marx sie versteht, hat nichts gemein mit einem „Sündenfall“. Sie ist kein metaphysischer oder kosmischer Unfall und drückt auch nicht das Wesen des Menschen aus. Vielmehr ist sie ein Charakteristikum menschlicher Existenz in der modernen Welt, etwas also, was erst mit dem Kapitalismus entstand und mit ihm auch wieder verschwinden wird.

2. Das Wesen dieser Entfremdung besteht darin, daß ein Produkt menschlicher Tätigkeit, das als solches menschliche Bedürfnisse befriedigen sollte, diese Bedürfnisse grundsätzlich enttäuscht. Der Mensch arbeitet um der Befriedigung seiner Bedürfnisse willen; ja man geht wohl nicht zu weit, wenn man behauptet, daß für Marx die Geschichte primär eine Geschichte der Produktion und Konsumtion einerseits von „Lebensmitteln“ und andererseits von Kulturprodukten ist. Im Laufe der Geschichte nimmt diese Produktion ständig an Umfang und Reichtum zu; paradoxerweise befriedigt sie immer weniger die Bedürfnisse der Produzenten.

3. Was ist nun die Ursache dieser Entwicklung? In einem der Texte aus dem Jahre 1844 gibt Marx folgende Antwort. Am Anfang der Geschichte produziert der einzelne Mensch gerade so viel, als er unmittelbar benötigt. Doch bald kommt der Augenblick, da er — auf Grund einer Entwicklung der Produktionsmittel — mehr produzieren kann, als er selbst als Individuum bzw. Großfamilie konsumieren kann. An diesem Punkt würde man erwarten, daß er für andere, d. h. gesellschaftlich, kooperativ, zu produzieren beginnt. Aber gerade das Gegenteil ereignet

sich. Statt die Ergebnisse seiner Produktion anderen zu geben, behält der Produzent sie für sich selbst um anderes dafür einzutauschen. Es entsteht Privateigentum und damit auch Entfremdung. Denn nun beginnt der Mensch die menschlichen Qualitäten seiner Mitmenschen zu vergessen. Ihn interessiert nicht der andere Mensch, sondern nur dessen Produkt, das er durch Tausch gewinnen möchte. Auf diese Weise werden schließlich alle zwischenmenschlichen Beziehungen durch menschliche Produkte und das heißt durch Dinge vermittelt; wir sprechen miteinander die Sprache von Dingen. „Unser eigenes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum. Wir selbst sind vom wahren Eigentum ausgeschlossen, weil unser Eigentum den anderen Menschen ausschließt¹⁰.“

4. Wie kann nun diese Entfremdungssituation überwunden werden? Im Gegensatz zu anderen Sozialisten seiner Zeit hielt Marx es für eine Illusion, die Lösung in einer einfachen Abschaffung von Privateigentum zu suchen. In den Pariser Manuskripten, insbesondere im Abschnitt „Entfremdete Arbeit“, geht dies u. a. daraus hervor, daß Marx die Entfremdung als die Ursache, nicht als die Wirkung von Privateigentum beschreibt. Die Entfremdung, so meint er, kann nur dadurch aufgehoben werden, daß mehr produziert wird — so viel, daß jeder Handel, Tausch, Kauf, und damit auch jedes Privateigentum, unnötig werden. Entfremdung verschwindet erst dann, wenn der Mensch alle seine Bedürfnisse befriedigen kann, ohne daß er die Ergebnisse seiner Überproduktion für sich behält; ohne diese Voraussetzung ist Kommunismus für Marx bloß eine letzte Perversion der entfremdeten Welt. Das bedeutet aber, daß der Arbeiter auch weiterhin hungern und dabei eine Welt des gesellschaftlichen Reichtums aufbauen muß, auf dem die Zukunftsgesellschaft aufbauen kann.

5. Nach 1844 nahm Marx das Thema der Entfremdung nie mehr wieder auf, wohl aus zwei Gründen: erstens sah er sich 1845 durch seine Polemik mit Max Stirner gezwungen, seinen ursprünglich ethisch orientierten Sozialismus in einen historischen Determinismus umzuwandeln, in den die Entfremdungslehre schwer einzubauen war; und zweitens entfernte sich Marx ab etwa 1848 immer weiter von philosophischen Reflexionen und beschäftigte sich schließlich fast ausschließlich mit Problemen der Nationalökonomie. Schon in der Deutschen Ideologie finden wir den Begriff „Entfremdung“ durch den sehr viel empirischeren Begriff eines Mangels an Beherrschung ersetzt. So spricht Marx von einem „Sich-festsetzen der sozialen Tätigkeit“, einer „Konsolidation unseres eignen Produktes zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zu-

¹⁰ Hillmann, II, 179.

nichte macht“, von einem Mangel an „Kontrolle und bewußter Beherrschung der sozio-ökonomischen Mächte“¹¹. Der Grundgedanke ist derselbe geblieben; doch liegt nun der Akzent nicht auf „Fremdheit“, sondern auf mangelnder Kontrolle der sozialen Wirklichkeit.

IV.

Abschließend einige Anmerkungen über die Bedeutung des Marxschen Entfremdungsbegriffes für die Gegenwart. Hier ist zunächst zu beachten, daß es der offiziellen kommunistischen Ideologie nie recht gelungen ist, die Philosophie des jungen Marx in die offizielle Lehre einzubauen. Dies hat mehrere Gründe. Als Lenin seine bis heute für den Marxismus-Leninismus grundlegenden philosophischen Untersuchungen schrieb, waren nicht nur die Pariser Manuskripte, sondern auch die Deutsche Ideologie noch nicht veröffentlicht. So wurde der sogenannte dialektische Materialismus von Engels zur Grundlage der offiziellen Marxistisch-Leninistischen Doktrin. Es ist nun zwar nicht leicht, einen formellen Widerspruch zwischen Marxens Jugendphilosophie und Engels' Materialismus herauszuarbeiten; aber es fällt nicht schwer zu zeigen, daß der Geist dieser beiden Philosophen sehr verschieden ist. Schon die Verschiedenheit der jeweiligen Grundbegriffe macht dies deutlich: bei Engels Materie, Bewegung, Naturwissenschaft, Gesetze der Dialektik; bei Marx Mensch, Entfremdung, Aneignung, Kommunismus als Synthese von Naturalismus und Idealismus. Aus der Perspektive der zeitgenössischen Philosophie könnte man etwas vereinfachend sagen, daß Engels seiner Grundorientierung nach Positivist, Marx dagegen ein Existentialist mit soziologischer Orientierung ist.

Insofern ist das neue Interesse an der Entfremdungsproblematik in kommunistischen Ländern reichlich explosiv; es bereitet die Selbstauflösung des orthodoxen Marxismus-Leninismus vor. Wer sich ernsthaft auf die Philosophie des jungen Marx beruft, kann sich nicht ohne weiteres auf Engels und Lenin, geschweige denn auf Stalin oder Mao Tse-tung als philosophische Autorität berufen. Westliche Marxismusspezialisten wurden schon vor Jahren darauf aufmerksam, daß die Entfremdungslehre eine gewichtige Waffe im kritischen Dialog mit Marxisten-Leninisten ist. Sie versetzt ja die Kommunisten in die Verlegenheit, in der ein Christ sich befindet, wenn man seinem Verständnis des Christentums Christi eigene Worte entgeghält.

Darüber hinaus wurde Marxens Entfremdungslehre zuweilen zur Kritik der sozio-politischen Wirklichkeit kommunistischer Länder herangezogen. So versuchte z. B. I. Fetscher zu zeigen, daß auch in der Sowjetunion typische Entfremdungsphänomene vorzufinden sind; in die-

¹¹ MEW, III, 33.

sem Zusammenhang ist auch darauf hingewiesen worden, daß der junge Marx den Staatskapitalismus, der ja heute in der Sowjetunion herrscht, als eine besonders pervertierte Form der Entfremdung darstellte.

Wie ich eingangs betonte, ist allerdings in den Satellitenstaaten seit bald zehn Jahren ein stetig wachsendes Interesse an der Philosophie des jungen Marx zu bemerken. Aber sofern dies der Fall ist, löst sich eben der orthodoxe Marxismus-Leninismus allmählich auf bzw. wird ersetzt durch ein Denken, das stark an gewisse Spätformen des Existentialismus erinnert, etwa Jean Paul Sartres *Critique de la raison dialectique* oder den Existentialismus des Italieners Nicola Abbagnano. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß in den verschiedenen Ländern das Ergebnis nicht immer dasselbe ist. So ist in der Tschechoslowakei ein bedeutender Einfluß Heideggers und Merleau-Pontys zu bemerken; in Jugoslawien wirken einerseits der Soziologismus Herbert Marcuses und andererseits gewisse Spätformen des angelsächsischen Positivismus, etwa Ayers, bei dem die heute führenden jugoslawischen Philosophen studierten; in Polen setzt sich immer wieder die Schule der Logiker und Semantiker durch, die das philosophische Feld zwischen den beiden Weltkriegen beherrscht hatten. Bei allen Unterschieden hat aber das Interesse an Marxens Jugendphilosophie und insbesondere an seiner Entfremdungslehre zum Ergebnis, daß der Marxismus-Leninismus immer deutlicher in Widerspruch mit sich selbst gerät und sich langsam aber sicher in ein Denken verwandelt, das dem Westen zugänglicher ist als der geradezu schreiend primitive dialektische Materialismus.

Allerdings muß ich gleich hinzufügen, daß Marxens Entfremdungslehre m. E. heute nur noch von historischem Interesse wäre, wenn der Marxismus nicht zur Ideologie mächtiger politischer Bewegungen und Staaten geworden wäre. Denn von der Sache her ist der Begriff der Entfremdung zu vage und zu metaphorisch, um für den Philosophen oder Soziologen wirklich brauchbar zu sein. Daß ich von Marxens Entfremdungsbegriff sprach, bedeutet also keineswegs, daß dieser Begriff zu den philosophisch oder soziologisch fruchtbaren Kategorien des Gegenwartsdenkens gehört. Es bedeutet nur, daß völlig unphilosophische Umstände uns daran hindern, Marxens Gedanken dorthin zu verweisen, wo sie hingehören, nämlich in das Arsenal bedeutender Gedanken der Vergangenheit, die man zwar kennen sollte, die aber kaum bedeutender sind als etwa die Aristotelische Physik, die Cartesianische Psychologie oder die dialektische Logik Hegels. Mit solchen Begriffen kann heute kaum mehr fruchtbar philosophiert werden — sie gehören in die „Schädelstätte des absoluten Geistes“, zu denen später, und vermutlich früher als uns lieb ist, auch unsere heute modern anmutenden Kategorien gehören werden.

Karl Marx und die Theologie der Welt von heute

Von Professor Marcel Reding, Berlin-Dahlem

I.

Die Sammlung der Einzellehren von Karl Marx und ihre Konfrontierung mit der Theologie der Welt von heute — ein weitläufiges, nützliches, die Gegenwart erleuchtendes Unternehmen, geladen mit weittragenden Konsequenzen für die Praxis — würden weder Marx noch der Theologie der Welt von heute gerecht, wenn sie nicht zu den tieferen Tendenzen und den Quellgründen beider Entwürfe, die uns hier, wenn auch nur ausschnittsweise, beschäftigen sollen, zurückzugehen versuchten. Marxsches und theologisches Denken haben die auf den ersten Blick überraschende Gemeinsamkeit der Beheimatung in der Tradition im weiten geschichtlichen Zusammenhang. Die Traditionsverbundenheit der Theologie liegt offener zutage als die Marxens, die deshalb nicht weniger wirklich und wirksam ist. Marx hat in der Philosophie bewußt an Demokrit, Aristoteles, Epikur, die französischen Materialisten, Hegel und Feuerbach angeknüpft. Er hat geglaubt, die Menschheit habe seit jeher das Richtige gewußt, nur sei sie sich dessen nicht immer innegeworden. „Die Vernunft“, so sagt er, habe „immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form¹.“ Es handele sich darum, das schlummernde Bewußtsein zu wecken, das irrige zu korrigieren. Wem das nicht so ganz glaubhaft erscheint, den mag ein Zitat von Marx selbst eines besseren belehren: „Es wird sich dann zeigen, daß die Welt den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt².“

Erstaunliche Sätze, die man sich nicht genug einprägen, die man auch nicht genug meditieren kann. Das Marxsche Programm einer Weckung des menschlichen Bewußtseins, der Bergung und Interpretation des Weisheitsschatzes der Vergangenheit, seiner Korrektur und Weiterentwicklung übersteigt die Kräfte eines Mannes und einer Zeit. Es ist Aufgabe jeder Generation, das Bewußtsein für die wesentlichen Aufgaben der Menschheit erneut zu wecken und die Bewußtseinsgestaltungen der Vergangenheit zu heben und zu prüfen. Weder ein genialer Denker noch die Theologie einer Zeit sind befähigt, mit einem Male das zu leisten, was die Geschichte der Gesamtmenschheit als Aufgabe gestellt hat.

¹ MEGA I, 1, 1, S. 574 (Marx-Engels-Gesamtausgabe).

² MEGA I, 1, 1, S. 575.

Die Theologie der Welt von heute ist bündig in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute vom 7. Dezember 1965 zusammengefaßt. Sie ist der Niederschlag, die Kodifizierung alter Bestände der Theologie und der geduldigen Arbeit der Theologie im 20. Jahrhundert. Sie erinnert an einige alte Hauptwahrheiten und behandelt „einige Folgerungen, die heutzutage von aktueller Bedeutung sind³“. Solcherlei Wahrheiten sind der Auftrag Gottes an den Menschen, „das Werk der Schöpfung weiter zu entwickeln“ und auf eine neue Erde und einen neuen Himmel hin zu bereiten; die Würde der Person, die nicht zum bloßen Instrument, deren Arbeit nicht zur Ware erniedrigt werden dürfte; die Einbettung der Person in die Gemeinschaft, ihr Recht auf Privateigentum, der Wert des menschlichen Schaffens, das nicht nur die Welt, sondern auch den Menschen verändert. Als drängende Probleme werden genannt diejenigen von Ehe und Familie, die in eine Krise, vielleicht Wachstumskrise geraten seien; weiter der kulturelle, wirtschaftliche und politische Fortschritt, zu dem der einzelne immer mehr zu befähigen sei, zu dem er aus eigener Verantwortung seine selbstbewußte Mitarbeit im Dialog mit allen Menschen und in friedlicher Zusammenarbeit mit ihnen leisten solle. Paul VI. hat in der Enzyklika „*Populorum progressio*“ vom 26. März 1967 die Fäden des Konzils aufgegriffen und weitergesponnen.

Karl Marx und Friedrich Engels haben mehr als 100 Jahre früher manche der Themen des Konzils erstmalig in ihrer Bedeutung gesehen und mustergültig behandelt: die Arbeit in ihrer Kraft, die Natur, den Menschen, die Gesellschaft zu bilden und zu verändern, die Geschichte zu bewegen, den Gang der geistigen Welt zu bestimmen. Die Arbeit als Schlüsselbegriff einer philosophischen Gesamtschau ist in einem Augenblick, da die Industrie in den fortschrittlichen Ländern ihren Siegeszug begann, mit bis dahin unerreichter Schärfe entdeckt, erfaßt und geistig durchdrungen worden. Friedrich Engels hält es den „utopischen Sozialisten“ im Anti-Dühring zugute, daß sie zu ihrer Zeit nicht mehr als Utopisten sein konnten, „weil die Elemente der neuen industriellen Gesellschaft selbst noch nicht allgemein sichtbar hervortraten⁴“. Was für die Utopisten gilt, gilt a fortiori für die mittelalterlichen und antiken Denker. Man sollte bei ihnen nicht suchen, was man bei ihnen nicht finden kann, ohne deswegen das unvergänglich Wahre in ihrem Denken irgendwie zu entwerten. Marx selber hat beispielsweise die soziologische Sicht des Aristoteles in ihrer antik-griechischen Beschränktheit erkannt; trotzdem hat er das Wahre bei Aristoteles anerkannt und als gültig übernommen.

Halten wir es den Alten zugute, daß sie manches nicht sehen konnten, weil es zu ihrer Zeit einfach nicht sichtbar war, so haben wir es Marx zugute

³ 2. Kap. Nr. 23.

⁴ MEGA Sonderausgabe von 1935, S. 274.

zu halten, daß er die Grenzen seiner Entdeckungen bisweilen nicht übersehen konnte oder doch tatsächlich nicht gezogen hat. Mit der Arbeit und ihrer geschichtsbildenden Kraft wurde die Geschichtlichkeit der einzelnen menschlichen Institutionen sichtbar und verständlich: so zum Beispiel die Geschichtlichkeit der Familie. Bei den Primitiven sei das eigene Haus, so meint die „Deutsche Ideologie“, eine Selbstverständlichkeit gewesen. Die Weiterentwicklung des Privateigentums habe die getrennte Hauswirtschaft vor neue, um so dringendere Fragen gestellt. „Die Einrichtung einer gemeinsamen Hauswirtschaft setzt die Entwicklung der Maschinerie, die Benutzung der Naturkräfte und vieler anderer Produktionskräfte voraus, z. B. der Wasserleitungen, der Gasbeleuchtung, der Dampfheizung etc., Aufhebung der Trennung von Stadt und Land. . . Daß die Aufhebung der getrennten Wirtschaft von der Familie nicht zu trennen ist, versteht sich von selbst⁵.“ Es fällt uns schwer, die Probleme der Familie auf diejenigen von Dampfkraft und Gasbeleuchtung zurückzuführen. Trotzdem ist deutlich gesehen, daß der Fortschritt der Technik in Industrie und Haushalt die Stellung von Mann und Frau in der Familie und damit die Einrichtung der Familie selber verändert, ein Sachverhalt, der heute auch von der katholischen Moraltheologie in der Verzweigung seiner Konsequenzen ernstgenommen wird. Daß diese Einzelprobleme, wie sie Arbeit und Wirtschaft darstellen, nicht genügend abgegrenzt sind gegenüber dem, was wir die Wesenseigenart des Menschen nennen — die, wie noch auszuführen sein wird, Marx sehr wohl bekannt war —, braucht angesichts der Leuchtkraft der Entdeckung, die den Entdecker auch blenden konnte, nicht wunder zu nehmen. Das Unleugbare der Entdeckung sollte trotz der Einseitigkeit der Anwendung nicht in Zweifel gezogen werden: die geschichtliche Entwicklung von Eigentum, Familie, Recht, Moral, Kunst im Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen und Produktivkräften und von dorthier die Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit sorgsam zu beachten, wie Johannes XXIII. es fordert. Daß Marx in stillschweigender Voraussetzung eines fragwürdigen Gottes- und Himmelsglaubens die Hoffnung auf die menschliche Arbeit und auf diese Erde beschränkte, die Produktionsgüter aus dem Privateigentumsrecht, das er anerkannte, herausnehmen zu müssen glaubte, die Bedeutung der Sozialisierung vielleicht überschätzte, diejenige des technischen Niveaus für die Produktivität nicht hoch genug veranschlagte, das sind Stellungnahmen, bei denen ihm nicht nur die gegenwärtige Theologie, sondern ein Jahrhundert nach seinen Entdeckungen auch die öffentliche Meinung beachtlicher Teile der Menschen keine Gefolgschaft mehr leistet.

⁵ MEGA I, 5, S. 18—19 Anmerkung.

II.

Die Konvergenzen und Gegensätze, die sich in den Einzelfragen zwischen Marx und der Theologie zeigen, kehren in einer tieferen grundlegenden Schicht wieder: in den Bildern einer vollkommeneren Welt des entfalteten Wesens der Person, der künftigen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, in Bildern, die im Wissen um das wahre Wesen des Menschen gründen. Idealbilder der Zukunft oder auch der Vergangenheit rechtfertigen sich vom Wesen des Menschen her, und das Wesen des Menschen offenbart sich in den Bildern einer als realisiert vorgestellten Menschenwelt. Karl Marx war ein besonnener, kritischer, nicht selten ironischer oder sarkastischer Denker, der nicht leicht zu Utopien flüchtete. Trotzdem hat er in frühen und späten Jahren, zwar selten, aber dann um so überraschender, Bilder von einer vollkommenen Welt entworfen. Es ist die Welt des vollendeten Sozialismus oder Kommunismus, in der die Sinne nicht mehr unter der Tyrannei der Habsucht stehen, sondern sich die Reichtümer dieser Welt in ihrer Fülle aneignen; eine Welt, in der der Arbeiter nicht mehr unter der Teilung der Arbeit leidet, nicht mehr ausgebeutet und in seiner Menschlichkeit nicht mehr vergewaltigt wird. In der Deutschen Ideologie entwickelt Marx ein idyllisches, beinahe phantastisches Bild der Zustände einer künftigen vollkommenen Gesellschaft. Vorläufig leben wir noch in einer arbeitsteiligen Welt, die sich im Ausgang von der Urgemeinschaft allmählich entwickelt hat. Sie zwingt den Menschen zur einseitigen Betätigung seiner Kräfte. „Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will — während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe; ohne je Jäger, Fischer oder Kritiker zu werden⁶.“ Ein utopisches Bild, bei dem man beim ersten Lesen beinahe den Kopf schütteln möchte. Man darf sich über dem utopischen Schein dieser Ausmalung nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß es sich hier prinzipiell um die Überwindung des Zwangs zur Arbeitsteilung und damit um die Befreiung des Menschen handelt. Diese Befreiung muß für uns illusorisch-utopische Züge haben, da sie in eine völlig andere Welt als die gegenwärtige führt.

⁶ MEGA I, 5, 22. Vgl. auch mein Buch „Über Arbeitskampf und Arbeitsfrieden“, Graz 1961, S. 98—106.

Marx hat ein ähnliches Bild künftiger sozialistischer Gesellschaft in seiner Kritik des Gothaer Programms entworfen. Es ist weniger plastisch, abstrakter; deswegen mutet es nicht so utopisch an. Es entwirft trotzdem eine Welt, die völlig von der unseren verschieden ist. In dem bekannten Text der Kritik des Gothaer Programms unterscheidet Marx mehrere Etappen der Verwirklichung einer künftigen, vollendeten, kommunistischen Gesellschaft. „In einer ersten Phase des Kommunismus, die aus dem Kapitalismus hervorgeht, die sich nicht bereits aus sozialistischer Grundlage entwickelt hat, die also in jeder Beziehung ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie hervorkommt, heißt das Prinzip: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Leistungen⁷.“ Diese berühmte Stelle kann man nicht oft genug überdenken. „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist, nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden, nachdem in der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind, und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen — erst dann kann der enge, bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen⁸.“ Eine Welt, in der die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern ersehnte Wesensentfaltung ist, in der der Mensch nicht aus Motiven der Lebenssicherung zu arbeiten hat, sondern aus Freude an der Entfaltung seiner Kräfte, ist nicht unsere Welt. Ohne diese Freude an der Arbeit, ohne diese höchste Arbeitsmoral ist die kommunistische Gesellschaft jedoch unmöglich. Und deshalb ist es seit jeher die Sorge kommunistischer Führungen gewesen, die Menschen zu diesem Idealismus, ohne den Kommunismus unmöglich ist, anzuleiten.

Die Bilder und Ideen in der Deutschen Ideologie, im Gothaer Programm sind Umschreibung und Ausführung dessen, was Marx in den Pariser Manuskripten die Versöhnung von Wesen und Existenz nennt. An einer viel beachteten, nicht immer richtig verstandenen Stelle heißt es: Der Kommunismus sei „die wahre Auflösung des Widerstreits zwischen Existenz und Wesen⁹“. Maritain schiebt der Marxschen Begrifflichkeit die scholastische unter und findet im Gedanken der Versöhnung von Existenz und Wesen denjenigen der Gottheit, des *ens a se*, wieder¹⁰.

⁷ S. 19.

⁸ S. 21.

⁹ MEGA I, 3, S. 114.

¹⁰ *Humanisme intégral*, Paris 1926, S. 56.

Existenz bedeutet bei Marx jedoch nach Hegelscher Art ein bestimmtes Sein, ein Dasein, das sich in das Wesen als seinen Grund reflektiert. Existenz ist das durch das Wesen vermittelte Dasein. Existenz bedarf der Lebensbedingungen, vermittels derer das Wesen hervorzugehen, zu leben und sich zu entfalten befähigt wird. Die Lebensbedingungen des Wesens lassen die Existenz bald als eine dem Wesen gemäße, bald ungemäße erscheinen. Ziel der Entwicklung ist, Wesen und Existenz in Einklang zu bringen. Das eine, unveränderte Wesen Hannibals, das sich in der Feindschaft gegen Rom bekundete, gewann mannigfache, abwechslungsreiche Existenz in den großartigen Erfolgen und schweren Niederlagen des Feldherrn, in den Intrigen der Verbannung und in den Verzweiflungen eines langen und bewegten Lebens. Mag die Menschheit auch vielerlei geschichtliche Etappen durchheilen, sie bleibt im Kern doch eine. Der Begriff „Mensch“ ist, wie Karl Marx in seiner Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie von 1857 sagt, eine verständige Abstraktion, die allein es gestattet, an den verschiedenen Existenzformen der Geschichte den Widerspruch zum Wesen festzustellen und für die Zukunft eine Versöhnung von Existenz und Wesen zu erhoffen.

Die Marxschen Bilder von einer vollendeten Gesellschaft sind solche, die die dem menschlichen Wesen gemäßen Lebensbedingungen und damit das Wesen selber sichtbar machen. Die Versöhnung von Existenz und Wesen ist ein alter Traum der Menschheit, der in der griechischen Philosophie reflektierten wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat. Die Forderung nach Versöhnung von Existenz und Wesen ist die Quelle und der Rechtfertigungsgrund ethischen Sollens. Ich glaube, von dorthier darf man ohne weiteres sagen, daß so etwas wie eine marxistische Moral zu Recht bestehen kann. Man hat dem Marxismus oft den Vorwurf gemacht, er könne keine Ethik begründen. Aber diese Versöhnung von Existenz und Wesen ist ein Grundgedanke — wir finden ihn auch bei Aristoteles und Platon —, der eine Ethik ermöglicht. Gesollt ist all das, was dem Wesen entspricht; verwerflich all das, was ihm widerspricht. Wenn der Mensch in seinem Wesen Vernunft ist, dann soll er sich seine Existenz vernünftig gestalten. Wenn er dieser Erde entsprungen und verbunden ist, dann soll er dieser Erde treu bleiben. Wenn seine Wurzel, wie Platon meint, im Himmel ist, dann ist er dem Himmel verpflichtet. Nach Marx ist der Mensch planendes, vernünftiges, aktives, freies, gesellschaftliches Sinnenwesen; also aufgerufen, vernünftig zu handeln, diese Erde so zu gestalten, die menschliche Gesellschaft so einzurichten, daß ein freies, vernünftiges, aktives Wesen darin seine Heimstätte findet.

Man wird sich fragen können, wie er zu dieser Konzeption kam. Was der Mensch in seinem Kern, seinem Wesen ist und infolgedessen auch anstreben soll, hat Marx seit früher Zeit in der Beobachtung der Wirklich-

keit gesucht. Auch hier ist ein wichtiger Zug, der in den Marxdarstellungen vielfach unterdrückt oder gar nicht gesehen wird. Marx ist ein Gegner der Spaltung der Wirklichkeit in Sein und Sollen. Als Neunzehnjähriger wendet er sich 1837 in einem Gedicht gegen Kant und Fichte: „Kant und Fichte gern im Äther schweifen, suchten dort ein fernes Land, doch ich such' nur tüchtig zu begreifen, was ich — auf der Straße fand¹¹.“ Am 10. November 1837 beklagt er in dem berühmten Rechenschaftsbericht an seinen Vater, daß „der Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eignet, sehr störend“ auf sein wissenschaftliches Vorhaben gewirkt habe. „Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden¹².“ Von Kreuznach schreibt er im September 1843 an Ruge, der Kritiker könne bei seiner Arbeit „an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln¹³“.

Die eigene Form der existierenden Wirklichkeit erscheint in einer Analyse der gesellschaftlichen Zustände in der widerwärtigen Gestalt der Gewalt, der aufgezwungenen, geisttötenden Arbeitsteilung, der Ausbeutung auf Grund der Not des Arbeiters. Es ist eine Form, die ihre eigene Unwahrheit unmittelbar zeigt und dadurch die Wahrheit der gegensätzlichen Form zur Einsicht bringt. An der Würdelosigkeit, Ungerechtigkeit, Verkümmern der menschlichen Existenz unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen läßt sich per contrastum ablesen, was Würde, Gerechtigkeit, Wesensentfaltung sind, unter welchen Bedingungen sie erreichbar erscheinen.

Hier mag etwas eingefügt werden, was wichtig erscheint: Es gab eine Zeit im Marxismus, in der man versuchte, Kant und Marx miteinander zu verbinden. Wer die oben zitierten Sätze ernstnimmt, wird ohne weiteres sehen, daß eine solche Verbindung nicht stilgerecht, nicht marxistisch ist.

III.

Das ist übrigens auch nach Marx das Wahre an der Religion, daß sie im Ausgang von dieser häßlichen Wirklichkeit Bilder einer besseren entwirft. Das Falsche daran sei, daß die bessere Wirklichkeit einer jenseitigen

¹¹ MEGA I, 1, 1, S. 42.

¹² A. a. O. S. 28.

¹³ MEGA I, 1, 2, S. 574.

Welt überantwortet werde, die dem menschlichen Einfluß entzogen ist, und daß durch jene Verjenseitigung von Wahrheit, Gerechtigkeit und Wesensentfaltung der Mensch auf dieser Erde der Hoffnungslosigkeit überlassen und damit gezwungen sei, Unrecht und Würdelosigkeit in Geduld und Resignation zu ertragen. Diese Überlegungen Marxsens sind keineswegs aus der Luft gegriffen. Allzu oft in der Geschichte der Christenheit hat man angesichts der Übel in der Welt die Hände in den Schoß gelegt und erwartungsvoll auf das Jenseits geblickt. Die Christen von Saloniki, wie sie Paulus schildert, sind eines der ersten Beispiele dafür. In schweren Zeiten ist aus dieser Haltung eine Theologie der Innerlichkeit und Frömmigkeit erwachsen, die Gott und Seele allein für wichtig hielt und Weltflucht predigte. Weltentwertung scheint Marx jedoch nicht nur der Zug einer besonderen theologischen Richtung, sondern des Christentums überhaupt zu sein. Nach dessen Lehre sei die Welt zwar gut erschaffen, aber durch die Sünde entstellt und endgültig verdorben. Selbst wenn man dieses oder jenes Übel zu beseitigen vermöge, sei solcherlei Tun gegenüber Gott völlig bedeutungslos. Mußte der Christ angesichts der angeblichen Vergeblichkeit und Wertlosigkeit seiner Anstrengungen diese Welt zu verändern, bereits von vornherein entmutigt sein, so wurde er in seiner Resignation noch durch diejenigen bestärkt, für die dieser Pessimismus ein Werkzeug dafür wurde, die Zustände in dieser Welt unverändert zu erhalten. Die Erbsündelehre wurde zum Instrument eines politischen Konservatismus, ja der politischen Reaktion. Marxsens Sicht der Religion ist für den Bereich des Christentums in dem Maße begründet, als eine mißverständene Erbsündelehre dafür in Anspruch genommen wird, Unrecht, Gewalt, Kriege als unvermeidbar hinzunehmen, weil das Böse doch unüberwindlich herrsche, weil der erbsündige Mensch doch unfähig sei, die Zustände dieser Welt zu verbessern, weil auch ehrliche Bemühungen der erbsündigen Menschen doch keine Heilsbedeutung hätten.

Ist es von daher nicht sehr verständlich, daß manche alten Marxisten oder Sozialisten eine regelrechte Wut auf die Erbsündelehre haben? Der Grund liegt in einem solchen negativen Immobilismus. Ein erstes unreflektiertes Empfinden lehnt sich gegen solcherlei Gedanken auf, und die Theologie muß Sorge tragen, daß derlei pessimistische und fatalistische Gedankengänge auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden. Es kann doch der Sinn der Erbsündelehre nicht sein, Unrecht und Unmenschlichkeit auf Grund der Vergeblichkeit und Wertlosigkeit menschlichen Verbesserungswillens endgültig zu etablieren. Es ist deswegen zu begrüßen, daß die gegenwärtige Theologie, besonders die alttestamentliche Exegese dabei ist, Sinn und Reichweite der Erbsündelehre von einer Auslegung her neu zu überdenken, die um die gedankliche Mannigfaltigkeit und die literarischen Unterschiede der Bücher des Alten Testaments und damit auch um

deren Anspruch nach verschiedener Auslegung weiß¹⁴. Es zeigt sich dabei, daß die Theologie der Vergangenheit von einer einseitigen und fragwürdigen Exegese her die Erbsünde bisweilen schief gedeutet und damit das christliche Gewissen angesichts der Mißstände dieser Welt zur Unzeit beruhigt und eingeschläfert hat.

Ist die Menschenwelt im Stand der Erbsünde würdiger Gegenstand erneuten Nachdenkens, so nicht weniger jene Welt, die als anfänglich aus der Hand Gottes hervorgegangene „paradiesisch“ bezeichnet wird. Im Bewußtsein weiter Kreise ist das Paradies eine Märchenwelt, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Dieses Bewußtsein mag von der Überschwenglichkeit herrühren, aus der heraus Theologen das Schöpfungswerk und besonders den Menschen mit allen erdenklichen und unerdenklichen Vorzügen ausgestattet haben, nicht selten jedoch auch daher, daß man mit dem Schöpfungsgedanken nicht ernst zu machen vermag, mit jenem Gedanken, daß Gott sein Werk als „gut“ bewertete. Die theologische Besinnung auf das ursprüngliche Wesen der Welt und des Menschen unterscheidet sich von der ethischen, philosophischen oder auch schlicht unreflektierten dadurch, daß sie dieses Wesen von Gott her sieht, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, und sich von dieser Geschöpflichkeit her fragt, was an der gegenwärtigen menschlichen Wirklichkeit mit der Idee einer guten, ja im Menschen durch Gottebenbildlichkeit und durch Gotteskindschaft ausgezeichneten Schöpfung verträglich ist und was nicht.

Dabei pflegt die herkömmliche Theologie zwischen natürlichen guten Ausstattungen, außernatürlichen und übernatürlichen Gütern zu unterscheiden. Sie ist im Gegensatz zu Feuerbach und Marx der Überzeugung, daß die natürlichen Güter kein Ersatz für die übernatürlichen sind, so wenig ein Stück Brot ein Ersatz für eine Zitrone oder ein freundliches Wort ist, und umgekehrt die übernatürlichen Güter kein Ersatz für die natürlichen. Es ist lohnend, einmal diese alten Unterscheidungen auf Sinn, Bedeutung und Tragweite hin zu reflektieren. Es steckt sehr viel mehr drin, als man im herkömmlichen Studium der Theologie wahrnehmen kann. Ich möchte mich hier jedoch weder mit den übernatürlichen noch mit den außernatürlichen Gaben beschäftigen, sondern mit zwei Fragekomplexen, die in den Bereich der Wesensausstattungen des Menschen gehören, dem Recht des Menschen auf Freiheit und auf Eigentum.

IV.

Ehe ich hierzu einige große Theologen der Vergangenheit zu Rate ziehe, möchte ich mir die grundsätzliche Frage gestatten, ob es trotz der Erbsündigkeit für die Menschheit die Hoffnung gibt, in bezug auf die natür-

¹⁴ Vgl. Herbert Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, 3. Aufl., Stuttgart 1967.

lichen Güter durch menschliche Bemühungen, wenn nicht das Paradies, so doch wenigstens Zustände zu erreichen, die sich urständlichen, gottgewollten stärker als bisher nähern. Zu wissen, wie eine gottgewollte, menschliche Gesellschaft aussieht und zu wissen, daß sie wenigstens prinzipiell und annäherungsweise durch ehrliches menschliches Bemühen verwirklicht werden kann, wäre ein machtvoller Hebel der Weltgestaltung und ein wesentlicher Beitrag dazu, christliches und Marx'sches Denken, und damit zwei Menschenwelten, in bessere Beziehung zu setzen. Die Marx'schen Bilder einer vollendeten Gesellschaft enthalten keine Andeutung an Gott oder das Göttliche. Wenn Marx Gott persönlich ablehnt, und infolgedessen auch außer- und übernatürliche Güter, so nicht zuletzt deshalb, weil diese Güter, die als reine Geschenke sich dem Zugriff menschlichen Strebens entziehen, nach seiner Meinung den Blick von dem Erreichbaren ablenken, das Erreichbare entwerten, ja völlig verdrängen. Erst der Nachweis, daß der Christ trotz seines Glaubens, ja vielleicht wegen seines Glaubens in dieser Welt ebenso viele Werte, ja vielleicht mehr und mannigfachere zu verwirklichen vermag als der Atheist, entlastet den Glauben von dem Vorwurf und dem Gegenargument, Opium zu sein. Bis zu diesem theoretischen und praktischen Nachweis entnimmt der auf Erdenmaß verkürzte, atheistische Humanismus seine Berechtigung dem Hinweis, daß ein geöffneter, transzendenter, nach Maritain und Paul VI. integral genannter, theozentrischer Humanismus zwar viel reichhaltiger sein mag, daß er den Menschen jedoch dazu verführe, seine elementaren Aufgaben und Verpflichtungen hier auf Erden nicht ernstzunehmen. Erweist sich diese Anklage gegen den integralen Humanismus als unberechtigt, so ist nicht einzusehen, weshalb marxistische und christliche Erdenverantwortung nicht miteinander verträglich sein sollten, weshalb ein Mensch, der dieser Erde treu ist, nicht auch noch dem Schöpfer treu sein dürfe.

Es ist dem 2. Vatikanischen Konzil vorgehalten worden, es habe „die Herrschaft der Sünde und der Verderbensmächte und die Geschichtsverfallenheit der Welt“ und „Gottes Zorn über die Welt“ zu wenig in Rechnung gezogen¹⁵. Hier ist nicht der Raum, sich mit diesem Vorwurf nach allen Seiten hin auseinanderzusetzen. Aber es sei gestattet, Teilhard de Chardin zu zitieren, der sich besonders eindrucksvoll in einem Peking-er Vortrag vom 28. Dezember 1943 zu unserem Gegenstand geäußert hat¹⁶. Es gebe in bezug auf Lebens- und Weltgestaltung die Pessimisten, die Genießer und die Feuerseelen; die ersteren seien die Müden, die zweiten die Gegenwartsmenschen, die dritten gingen hoffnungsvoll in die Zukunft. Ruhe, Genuß, Wachstumsfreude entsprächen als Form der Glückseligkeit den drei genannten Menschentypen. Der Kosmos zeige, daß die Wachstums-

¹⁵ Edmund Schlink, Nach dem Konzil, München, Hamburg 1966, S. 159 u. 160.

¹⁶ *Réflexions sur le Bonheur*, Paris 1960, S. 53—70.

glückseligkeit die echte, seinsgerechte sei. Freilich sei das Wachstum nicht einlinig, es zeige Rückschläge und Sprünge. Kann sich eine weniger optimistische Schau auf Stellen der Bibel berufen, so eine optimistische ebenfalls, und so ist nicht einzusehen, weshalb der Christ in dem, was menschlicher Freiheit anheimgegeben ist, nicht noch ungeahnte Fortschritte durch Anspannung seiner Kräfte im Bereich der Natur und der Gesellschaft sollte erreichen können. Dabei scheinen die fernen Ziele, auf die das Streben gerichtet ist, einem Denken hinlänglich klar, das sich mit eigenen Kräften mit Hilfe wissenschaftlicher und philosophischer Einsicht von Offenbarung und Tradition leiten läßt. Das 2. Vatikanische Konzil hat einerseits auf die Vergänglichkeit dieser Welt, andererseits jedoch auf die Notwendigkeit irdischen Fortschritts, auf „die Sorge für die Gestaltung dieser Erde“ mit Ernst hingewiesen, da solcherlei Fortschritte zu einer besseren Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse beitragen¹⁷. Noch eindringlicher ist der Aufruf Pauls VI. zum Fortschritt: Jeder Mensch könne „durch seine geistige und willentliche Anstrengung als Mensch wachsen, mehr und mehr wert sein und zur Vollendung gelangen. Dieses Wachstum ist nicht seinem freien Belieben anheimgestellt... Deshalb ist auch das Wachstum in unserem Menschsein die Summe unserer Pflichten“¹⁸.

Nun könnte man denken, das Konzil und Paul VI. und viele Theologen hätten diese Dinge von Marx übernommen. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, daß lange vor Karl Marx, Teilhard de Chardin und dem 2. Vatikanischen Konzil ein großer Christ die Erdenverantwortung des Menschen besonders klar gesehen und ausgesprochen hat: Ich meine Nikolaus Cusanus, den großen Wissenschaftler, Philosophen und Theologen der Neuzeit — wie Marx ein Sohn des Moseltales. Sein 500. Todestag wurde vor nicht allzu langer Zeit hier in seiner Heimat gefeiert. Nikolaus Cusanus sieht den Menschen als das Bild Gottes; den kleinen Gott und kleinen Schöpfer als Bild des großen Schöpfers; die Schöpfung als eine solche, die darauf angelegt ist, trotz der Erbsünde vom menschlichen Schöpfertum zur Vollendung geführt zu werden. Man findet diese großartigen Gedanken immer wieder bei Cusanus¹⁹.

V.

Nun komme ich zur konkreten Ausführung der beiden Themen „Freiheit und Eigentum“ in der christlichen Tradition; der beiden Themen,

¹⁷ Kirche in der Welt, Kap. 3, Nr. 39.

¹⁸ *Populorum progressio* Nr. 15, 16 in der Übersetzung von Heinrich Krauss, Basel—Wien 1967, Herder-Bücherei 286 (in: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungszyklika Papst Pauls VI.).

¹⁹ Vgl. meine Schrift „Die Aktualität des Nikolaus Cusanus“, Berlin 1964.

die Karl Marx in seinem Entwurf einer vollkommenen Gesellschaft so sehr bewegt haben. Die theologische Tradition kreist beim Überdenken dieser Themen unermüdlich um die ersten Kapitel des ersten Buches des AT und stützt sich auch unentwegt auf einige Theologen des christlichen Altertums: Augustinus, Gregor den Großen und Isidor von Sevilla. In „De civitate Dei“ (19, 14) weist Augustinus auf eine Gehorsamsordnung hin, die im Liebesgebot gründet. Es enthält den Auftrag für die Mitmenschen, besonders die Seinigen, Sorge zu tragen. „Es befehlen die, die Sorge tragen, wie der Mann für seine Frau, die Eltern für ihre Kinder, die Herren für ihre Sklaven. Und es gehorchen die, auf die die Sorge ausgerichtet ist, wie die Frauen ihren Männern, die Kinder den Eltern, die Sklaven den Herren. Indes im Hause des Gerechten, der aus dem Glauben lebt und noch fern von jener herrlichen Stadt auf der Pilgerschaft ist, dienen die Befehlenden auch denen, welchen sie scheinbar befehlen. Sie befehlen ihnen ja nicht aus Herrschsucht, sondern im Dienst der Sorge; nicht aus übermütigem Streben nach Vorrang, sondern aus erbarmendem Vorsehen.“ Gott wollte, die natürliche Ordnung will, daß der Mensch über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und die Tiere der Erde herrsche, nicht aber über Menschen. „Vernunftbegabt, nach Gottes Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Wesen herrschen, nicht über Menschen, sondern über das Tier²⁰.“ Darum war den ersten Gerechten nicht eine Stellung als Könige über Menschen angewiesen, sondern eine Stellung als Hirten über Tiere. Eine Herrschaftsordnung über Menschen ist Wirkung der Sünde, nicht kreatürliche Ordnung. Kein Mensch ist von der Natur her, die Gott dem Menschen gegeben hat, Knecht des Menschen oder der Sünde.

Wie für Augustinus ist für Gregor den Großen die Herrschaft eines Menschen über den anderen Ausfluß der Sünde. Von Natur sind alle Menschen gleich, die Verschiedenheit entspringt dem Laster; weil der Mensch den rechten Weg nicht geht, herrscht einer über den anderen. Da nun einmal eine Herrschaftsordnung besteht, soll der heiligmäßige Mensch sich mehr auf Stiftung von Nutzen, als auf Herrschen besinnen²¹.

Isidor von Sevilla zählt in den Etymologien als Bestand des Naturrechts auf: die Verbindung von Mann und Frau, Zeugung und Erziehung von Kindern, gemeinschaftlicher Besitz und einheitliche Freiheit für alle²². Diese Gedanken sind für das ganze mittelalterliche und christliche Denken von ungeheurer Bedeutung gewesen. Man findet diese Zitate bei allen großen Scholastikern wieder. Augustinus, Gregor und Isidor sind die drei Säulen christlicher Tradition, unbezweifelbare Autoritäten für die mittel-

²⁰ Civitas Dei 19, 15.

²¹ Moralia, 21. Buch, 15. Kap. PL 76, col. 203.

²² 5. Buch, Kap. 4, PL 82, col. 199.

alterliche Theologie, die diese Stellen unermüdlich anführt und interpretiert. Es ist von daher zu erwarten, daß sie ihre eigene Lehre wesentlich an ihnen ausrichtet. Die weitläufige *Summa Theologica*, die dem Alexander von Hales²³ zugeschrieben wird, unterscheidet einen weiten Begriff von Herrschaft, der Vorzug an Würde bedeutet. Sie stützt sich auf Herkunft, Alter, Tugend, Wissen. Im engeren Sinne gibt es eine Herrschaft im Sinne von Autorität, die entweder der Freiheit, Liebe und Ehrfurcht entspringt, oder dem Gehorsam aus Zwang. In einer paradiesischen Ordnung hätte es Ehrfurcht, Gehorsam, Belehrbarkeit gegeben, aber keine Gewaltordnung. Alexander antwortet auf den Einwand, die ganze Natur weise Über- und Unterordnungsverhältnisse auf, folglich gehörten sie auch zur Menschenwelt: der Mensch sei von seinem Ursprung und seinen Zielen her in Freiheit geschaffen, er sei nicht auf Unterordnung unter Menschen, sondern unter Gott angelegt, „damit er frei und ungehindert sein Gut oder Ziel erreichen könne, zu dessen Erreichung er geschaffen worden war“. Der Mensch sollte unter keines Menschen Herrschaft sein, „solange er seinem Vorgesetzten, d. h. Gott, untergeordnet sein wollte“²⁴. Ähnlich wie Alexander unterscheidet Bonaventura im zweiten Buch des Sentenzenkommentars eine Herrschaft, die im weitesten Sinne als Herrschaft über den eigenen Sachbesitz aufzufassen sei, dann den Vorrang über geistbegabte Wesen und endlich die Gewalt, Befehle zu erzwingen. Letztere Art der Herrschaft sei Kennzeichen der Natur im Zustand der Sünde²⁵. Für Thomas von Aquin steht es fest, daß der Mensch als vernünftige Kreatur nicht auf eine andere Kreatur als ihr Ziel hingeordnet ist und ihr deshalb auch nicht in dem Sinne unterworfen sein kann wie das Tier dem Menschen. Wenn es trotzdem Gewaltherrschaft gibt, so nur deshalb, weil der Mensch als Sünder der unvernünftigen Kreatur vergleichbar ist. Eine Ordnungsbefugnis der Einsichtigeren und Weiseren zum Nutzen der Gemeinschaft hat es nach Thomas auch im Paradies gegeben²⁶. Diese Lehrmeinung wird im Scotismus bestritten, weil nach ihr der paradiesische Mensch weder auf die Einsicht anderer, noch auf deren Hilfe angewiesen gewesen sei²⁷.

Das alles ist hochinteressant für eine Geschichte der politischen Ansichten im Mittelalter. Duns Scotus vertritt eine solch überschwengliche Auffassung des Paradieses, daß darin jeder ohne irgendwelche Rücksicht auf andere den richtigen Weg von selbst geht. Er weicht hierin z. B. von Thomas ab. Hier gäbe es auch eine Ordnungsbefugnis, eine Anweisungs-

²³ 2. Buch, 1. Teil, inqu. 4 tract. 3 qu. 5; 2. Bd., Quaracchi 1928, S. 778—779.

²⁴ A. a. O. S. 779—780.

²⁵ Dist. 44 art. 2, qu. 2; 2. Bd., Quaracchi 1885, S. 1008—1009.

²⁶ Sent. II Art. 44 qu. 1 art. 1 ed. Mandonnet, II. Bd., S. 1122.

²⁷ Montefortino, in: Joh. Duns Scoti *Summa theologica* I 96,4, III. Bd., Rom 1901 od. 2, S. 874.

befugnis in der paradiesischen Zeit. Wenn wir uns an die Marxschen Ausführungen über Jäger, Fischer, Kritiker zurückerinnern, so erstrebt auch er einen Zustand, in dem jeder machen kann, was er will. Auch für Duns Scotus ist der Zustand des Menschen im Paradies ein Zustand der völligen Gleichheit. Erst durch den Sündenfall entstand Dummheit, Faulheit, Habgier, Gewalt und das Bedürfnis einer politischen Autorität. Nachdem sich die Menschen zusammengetan hatten und sahen, daß sie in Ermangelung einer Autorität ohne notwendige Führung wären, waren sie berechtigt, „einmütig übereinzukommen, entweder einer Person oder einem Führungskollektiv jene (politische) Gemeinschaft anzuvertrauen“. „Diese politische Autorität ist gerecht, weil einer sich gerechterweise einer Person oder einem Führungskollektiv unterwerfen kann in alledem, was nicht gegen Gottes Gesetz ist; worin einer eine bessere Führung bei dem hat, dem er sich unterordnet, als bei sich selber²⁸.“

Ägidius Romanus hatte behauptet, daß seit Anfang der Menschheit das Priestertum dem Königtum vorangehe und seit Gründung der Kirche der Papst dem Kaiser und berührt so einen weiteren großen Streitgegenstand: die weltliche Gewalt leite ihre Kraft von der kirchlichen ab. Demgegenüber betont Ockham²⁹, der Mensch habe das Recht, eine politische Ordnung zu gründen, nachdem die Sünde den Menschen verdorben habe, unmittelbar von Gott.

Politische Ordnung und Eigentumsordnung sind eng miteinander verknüpft. Eine viel zitierte und bisweilen mißverständene Stelle Augustins aus dem Johanneskommentar besagt: Nach göttlichem Recht gehörte die Erde Gott — gemäß Ps 23, 1. Nur nach menschlichem Recht kann man sagen: „Das ist mein Landhaus, mein Sklave.“ „Nach menschlichem Recht, nach dem Recht der Kaiser. Warum? Weil Gott die menschlichen Rechte durch die Kaiser und Könige der Welt dem menschlichen Geschlecht zugeteilt hat³⁰.“ Könige gab es aber in der ursprünglichen Menschheit nicht und infolgedessen auch kein Privateigentum.

Nach der Summa des Alexander von Hales schrieb das Naturgesetz der paradiesischen Ordnung die Gemeinsamkeit aller Güter vor; im Stand der verderbten Natur besagt es, es sei gut, daß mancherlei privat sei, weil andernfalls die Guten Not litten und die Gesellschaft nicht existieren könne, weil die Bösen alles raubten. So schreibt das Naturgesetz vor, daß in diesem geschichtlichen Stande alles gemeinsam, in einem anderen

²⁸ Ox. IV dist. 15 qu. 2 no. 7.

²⁹ Im Breviloquium de principatu tyrannico III, 7, bei Richard Scholz, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico, Leipzig 1944, S. 128 (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 8).

³⁰ Tractatus 6 Johannes 1, 32—33. PL 35 col. 1437.

einiges privat sei³¹. Duns Scotus vertritt dieselbe Lehre mit Berufung auf Augustinus³². Im paradiesischen Zustande sei Gemeinschaftseigentum besser gewesen. Keiner hätte das beansprucht, was dem anderen notwendig gewesen wäre. Die Gemeinsamkeit, die im Paradiese das friedliche Zusammenleben förderte, stört es im Zustand des gefallen Menschen, weil der Böse und Gierige bei Gütergemeinschaft mehr als notwendig, und zwar mit Gewalt, an sich reiße. Damit sei der notwendige Lebensunterhalt gefährdet, weil die Stärkeren die Schwachen des Notwendigen beraubten. Nach Ockham³³ war anfänglich der Besitz Gemeinbesitz. Nach der ersten Sünde nahmen jedoch Geiz, Habsucht, Mißbrauch der Erdendinge so überhand, daß es nützlich und hilfreich war, zwecks Zügelung der Gier und Beseitigung der Nachlässigkeit in der Sorge um die weltlichen Güter, die zeitlichen Güter dem Gemeinbesitz zu entziehen. Thomas von Aquin³⁴ ist der Überzeugung, daß im paradiesischen Zustande, selbst bei beliebiger Vermehrung der Menschen, alle alles gemeinsam benützt hätten. Das erschien deshalb möglich, weil die Willen der Menschen geordnet gewesen wären. Im gegenwärtigen Zustand ist die Gemeinschaft des Besitzes, wie Aristoteles lehrt, Anlaß zur Zwietracht; offenbar, weil das Wollen nicht mehr geordnet ist, weil in dieser erbsündigen Welt jeder eher bereit ist, für das Seine Sorge zu tragen, und lieber für sich als für die Gemeinschaft arbeitet und wacht³⁵. Damit also ein friedlicheres Zusammensein gewährleistet ist, ist das Privateigentum zu bejahen. Es darf freilich nicht dahin gehen, andere vom Genuß der Dinge rücksichtslos auszuschließen. Privateigentum und Teilung der Güter sind nach dem Kommentar des Antonius Hiquäus zum 4. Buch des Ox 15. qu. 2, no. 15 „Hindernis einer vollkommenen Gesellschaft, die in der Gemeinsamkeit der Güter entsteht“. Eine solche Gemeinschaft des Besitzes ist gegründet in der Liebe zwischen den Gliedern der Gemeinschaft. Absolut genommen ist deshalb der platonische Staat besser; angesichts der Verderbtheit der Menschen sei jedoch der aristotelische Staat vorzuziehen. So sagt auch Duns Scotus. Diese interessante Lehre findet man bei den Scholastikern des Mittelalters immer wieder, z. B. auch bei Heinrich von Gent³⁶. Der platonische Staat ist im Grunde genommen der paradiesische Staat, der aristotelische Staat der Staat des erbsündigen Menschen.

Was ist aus alledem zu schließen? Daß eine Gesellschaft, die nach aristotelischem Prinzip aufgebaut ist, voraussichtlich am besten und ein-

³¹ III. pars II inqu. 2 qu. 4 membrum 3 cap. 2 Bd. 4, Quaracchi 1948, S. 363.

³² Ox. IV dist. 15 qu. 2.

³³ A. a. O. S. 126.

³⁴ Summa theologica I 98, 1 ad 3.

³⁵ Summa theologica II₂, 66, 2.

³⁶ Vgl. Heinrich von Gent, Quodlibeta, Quodl. 4, Neudruck Löwen 1961 fol. 134b—136a.

fachsten funktioniert, weil sie den Menschen am realistischsten einschätzt; daß eine Gesellschaft, die mit dem Menschen rechnet, wie er nun einmal ist, allerdings auch keineswegs darauf angelegt scheint, die Menschheit höher zu führen, sondern alle ihre Egoismen und Süchte zwecks Erhaltung des gegenwärtigen mangelhaften Zustandes der Gesellschaft zu befriedigen sucht. Wenn man das alles einmal politisch auf unsere heutige Zeit anwendet, so ergeben sich aufschlußreiche Zusammenhänge.

Die Erbsündigkeit ist zwar nicht aus der Welt zu schaffen, sie ist aber im Bereich der natürlichen Güter weithin überwindbar. Das gilt besonders noch angesichts der überschwenglichen Wiedergutmachung durch den Kreuzestod Christi. Infolgedessen sollten Fortschritte in Richtung einer Verwirklichung echt menschlicher Zustände, wie sie den Vätern der christlichen Tradition und den großen Theologen des Mittelalters im Paradiese verwirklicht erschienen, gegenwärtig und in der Zukunft weitgehend möglich erscheinen. Es sollte möglich sein, auf Grund eines Reiferwerdens der Menschheit physische Gewalt in zwischenmenschlichen und zwischenstaatlichen Beziehungen mehr und mehr zugunsten der Autorität des Wahren und Richtigen zu bannen. Es sollte möglich sein, bei Wahrung des Rechtes auf Privateigentum die Privateigentumsordnung so zu gestalten, daß Eigentum des einen nicht zur Enteignung des anderen wird, daß Privateigentum nicht in Herrschaft über Mitmenschen ausartet und der Gebrauch der Eigentumsgüter möglichst unegoistisch, gemeinschaftsbezogen ist³⁷. Diese Tendenzen sind bei den großen Scholastikern angelegt und sie zeigen sich nun in den letzten Äußerungen, etwa des Konzils oder in „*Populorum progressio*“ sehr klar. Man ist wieder dabei, in Bewegung zu kommen und höhere Ziele anzustreben. Die Zurückweisung — und zwar nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische — der Ausbeutung, der Vergewaltigung und Unterjochung eines Menschen durch den anderen, des Auswuchses von individuellem und kollektivem Egoismus, des gemeinschaftszerstörenden Mißbrauchs von Privateigentum, der pessimistischen oder genießerischen Tatenlosigkeit angesichts der Zustände dieser Welt einerseits und der Glaube — und zwar der werktätige — an die Verbesserbarkeit dieser Welt und der gesellschaftlichen Verhältnisse durch den Menschen in Freiheit und Brüderlichkeit andererseits sind friedenermöglichende Gemeinsamkeiten zwischen christlicher Tradition und Karl Marx und der Theologie über die Welt von heute. Über den Hinweis auf so manche Akzentverschiedenheiten, Methodengegensätze, Widersprüche zwischen Christen und Marxisten sollten sie nicht in den Hintergrund gedrängt werden und in Vergessenheit geraten.

³⁷ S. th. II, 61,2.

Der Glücksbegriff des Karl Marx für Individuum und Gemeinschaft

Sein Anstoß für die christliche Brüderlichkeit heute

Von Professor Adrian Th. Peperzak, Utrecht

Der Titel, den mir die Organisatoren für diese Tagung vorgeschlagen haben, stellt ein zentrales Thema der Philosophie von Karl Marx in die Perspektive unser heutigen christlichen Praxis. Inwiefern sind die Marx'schen Gedanken über das Glück des Einzelmenschen und der Gesellschaft ein Anstoß für unsere Bestrebungen nach einer größeren und besseren Gestaltung der christlichen Brüderlichkeit? Die Frage postuliert, daß wir heutige Christen hier etwas oder sogar vieles von Marx lernen können. Zur Verteidigung dieses implizierten Postulats möchte ich zu Anfang einige kurze Überlegungen anstellen über das Verhältnis zwischen Theorien und Bewegungen unserer Zeit, welche nicht ausdrücklich christlicher Herkunft sind, und dem heutigen Selbstverständnis des christlichen Glaubens.

Das christliche Selbstverständnis hat einen historischen Charakter, d. h. das Wort Gottes und das Leben aus dem Geist des Evangeliums müssen in der Zeit — also in der jeweiligen Gesellschaft und Kultur — immer wieder neu ausgelegt und praktiziert werden. Jede Epoche hat ihre eigenen Möglichkeiten und Perspektiven, das Evangelium konkret im Zusammenhang mit und im Vergleich zu den Realitäten dieses Zeitalters zu verstehen und in einer zeitgemäßen Lebensweise zu gestalten. Ein zeitloses Verstehen oder eine überzeitliche Praxis des christlichen Lebens kann es gar nicht geben. Wo ein Christ oder eine ganze Kirche das dennoch präbendieren sollten, geht es um eine ideologische Verabsolutierung eines bestimmten Zeitalters und wird der lebendige Gott zum Gott einer Gruppe, eines Volkes oder Kontinents, oder einer vorübergehenden Epoche. Die Aufgabe, das Leben und das Wort Gottes in unserer Geschichte immer neu theoretisch und praktisch zu wiederholen, fordert also von den Christen eine fortwährende Auseinandersetzung mit dem Leben und dem Bewußtsein der jeweiligen Gegenwart. Dazu gehören u. a. die materiellen Lebensbedingungen, die wirtschaftlichen und die politischen Verhältnisse, die Taten großer Männer, die Bestrebungen einzelner sozialer Klassen, die literarischen Bewegungen usw. Einige Momente dieser Auseinandersetzung sind

1. eine Überprüfung des faktischen Christentums von seinen reinen Quellen aus, nicht von den Bedürfnissen der Gegenwart,
2. eine Kritik und Erneuerung der historischen Gestalt des christlichen und kirchlichen Lebens, die sich belehren läßt von den Theorien und

Zielen der nichtchristlichen Menschen und Bewegungen, welche sie in der Gegenwart vorfindet und

3. eine kritische Bewertung dieser gegenwärtigen Theorien und Praxen im Namen der Treue zum Evangelium Christi.

Das Werk von Karl Marx gehört zweifelsohne zu den großen Ereignissen unseres Zeitalters. Wir haben uns schon verspätet, wenn wir jetzt noch einen Dialog mit ihm und seinen Nachfolgern anfangen wollen. Hoffentlich ist es aber noch nicht allzu spät, um das unverdaute Gut, das Marx uns anbietet, nachträglich aufzuholen, wie es die Enzykliken „Mater et magistra“ und „Populorum progressio“, die Versammlungen des Weltrats der Kirchen zu Genf und Uppsala und der seit einigen Jahren in Gang gekommene Dialog zwischen marxistischen und christlichen Akademikern in Deutschland, Frankreich und anderen Ländern versuchten. Als eine Hypothese dieses Dialogs müßte man mindestens voraussetzen, daß ein eingehendes Studium der Marxschen Werke unser Verstehen des eigenen Glaubens und die christliche Lebenspraxis bereichern kann. Wenn die Hypothese sich bewährt, müßte man sie theologisch deuten durch eine Theorie des Heiligen Geistes, der weht wohin er will und seine Spuren sehr oft außerhalb der soziologisch definierbaren Kirchen hinterläßt. Marx wäre dann in der Tat zum Anstoß für eine erneuerte Auslegung des Evangeliums geworden. In der Perspektive dieser hermeneutischen Vorbemerkungen möchte ich jetzt die Fruchtbarkeit einiger Aspekte des Marxschen Glücksbegriffs für das heutige Christentum untersuchen.

1. Teil: Der Glücksbegriff des Karl Marx

I.

Einen guten Ausgangspunkt für unsere Betrachtungen finden wir in den Zeilen, mit denen Karl Marx in dieser Stadt seine erste Abiturientenarbeit beschloß: „Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind. Dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Taten leben still, aber ewig wirkend fort und unsere Asche wird benetzt von den glühenden Tränen edler Menschen.“

Das menschliche Glück, von dem diese Zeilen sprechen, wird in einem anderen Absatz derselben Arbeit noch deutlicher formuliert als Identität der Vollendung des Einzelmenschen und des Wohls oder der Vollendung der ganzen Menschheit. „Die Hauptlenkerin aber, die uns bei der Standeswahl leiten muß, ist das Wohl der Menschheit, unsere eigene Vollendung. Man wähne nicht, diese beiden Interessen könnten sich feindlich be-

kämpfen, das eine müsse das andere vernichten, sondern die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er seine Vervollkommnung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt.“

Das Glück oder die Vervollkommnung des individuellen Menschen fällt also mit seinem Wirken für die Vollendung seiner Welt zusammen. Was Marx hier in etwas unbeholfener und romantischer Weise über Glück und Vollendung der Menschen schreibt, bleibt der konstante Horizont all seiner späteren Werke. Am deutlichsten aber finden wir diesen Grundgedanken philosophisch entwickelt in den Pariser Manuskripten von 1844. Dort definiert Marx mit Hilfe Hegelscher Kategorien das menschliche Glück als die freie Selbstverwirklichung des Menschen, der zugleich Individuum und Gattungswesen ist; eine Selbstverwirklichung, durch die der freie Mensch zugleich eine freie und menschliche Gesellschaft als seine eigene Vergegenständlichung produziert, und selber von dieser Gesellschaft als freies und gesellschaftliches Wesen produziert wird. Die Aussagen der Manuskripte von 1844, auf die wir noch zurückkommen, sind aber nicht im Sinne abstrakter und ewiger Ideale oder als rein moralische Imperative gemeint, sondern sie bezeichnen die philosophische Perspektive für konkrete, auf der Wissenschaft aufbauender Analysen der realen Verhältnisse von Natur und Gesellschaft, in denen der konkrete, sinnlich-leibliche und gesellschaftliche Mensch des gegenwärtigen Zeitalters erfaßt werden soll. Das Material für diese Analysen findet Marx vor allem bei den Klassikern der politischen Ökonomie. Die Lektüre von Adam Smith, Ricardo und anderen Nationalökonomien hat Marx eine Menge Tatsachen geliefert, welche er zu deuten versucht im Lichte seiner Sehnsucht nach größerem Glück für Individuum und Gesellschaft. In diesem Licht erscheint ihm die damalige Gesellschaft als eine unbefriedigende und unglückliche, weil sie für die meisten Menschen, zumal für die Arbeiter, menschliches Glück und menschliche Vollendung auszuschließen scheint. Die Gesellschaft, so wie sie jetzt ist, muß also verändert werden. Man muß eine neue Gesellschaftsordnung vorbereiten und herbeiführen, welche die Bedingungen für die Möglichkeit eines wirklichen Glücks in sich enthält.

Es gehört zu Marx' Größe, dargetan zu haben, daß die menschliche Selbstverwirklichung in der faktisch bestehenden Gesellschaft nicht genügend sichergestellt wird durch eine Verbesserung der moralischen Gesinnung der Menschen gegeneinander, sondern daß eine reelle Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen notwendige Voraussetzung für wirkliches Glück ist. Seine Analysen der damaligen bürgerlichen Gesellschaft weisen ökonomische Strukturen auf, die dem in dieser Gesellschaft lebenden Menschen die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung

nehmen. Die historische Gesellschaft, in der Marx lebt, ist ein System menschlicher Entfremdung und Entwirklichung. Die angedeutete Einheit einer philosophischen Perspektive Hegelscher Herkunft, nach welcher der Mensch sinnlich-leibliche Einheit ist, die sich in Natur und Gesellschaft vergegenständlicht und so sich selbst verwirklicht und vollendet, und einer wissenschaftlichen Analyse der Tatsachen der politischen Ökonomie — diese Einheit bleibt charakteristisch für alles spätere Schreiben und Wirken von Marx. Obwohl die Hegelsche Terminologie der Pariser Manuskripte abnimmt und die wissenschaftlichen Analysen immer mehr den ganzen Vordergrund ausfüllen, bleibt der Begriff des menschlichen Glücks als Selbstverwirklichung und Selbstvollendung des individuellen und gesellschaftlichen Menschen doch der allbeherrschende Hintergrund und Horizont. Daher kann eine christliche Auseinandersetzung mit Marx nicht umhin, diesen Glücksbegriff eingehend zu untersuchen und das Gute an ihm zu integrieren.

II.

Wenn wir jetzt versuchen wollen, etwas näher auf den Marxschen Begriff der Selbstverwirklichung einzugehen, so können wir uns die Aufgabe erleichtern durch eine einfache Unterscheidung. Marx' Interpretation der Gesellschaft seiner Zeit enthält ein negatives und ein positives Moment. Das negative Moment leuchtet hervor in seiner Kritik an den bestehenden Gesellschaftsstrukturen, welche nicht mit dem wahren Wesen des Menschen übereinstimmen. Das positive Moment, das in jeder Kritik schon irgendwie enthalten ist, beinhaltet eine bestimmte Auffassung des eigentlichen Wesens des Menschen als eines sinnlich-leibhaften und freien Wesens, das sich in der Gesellschaft und als Gesellschaft realisieren soll. Über die positive Bestimmung der menschlichen Vollendung hat Marx nur wenig und mit den Jahren immer weniger gesagt. Diese Schweigsamkeit hängt damit zusammen, daß die Philosophie seiner Auffassung nach nicht die gegenwärtige Lage der historischen Gesellschaft überspringen kann, um ein utopisches Ideal der fernen Zukunft im einzelnen darzustellen und dieses Ideal in der Form eines moralischen Sollens zu predigen. Sein Einwand gegen die idealistische Philosophie Kants, Fichtes und Hegels besteht im Vorwurf, diese Philosophie denke zu abstrakt über die faktische Lage der reellen, sinnlich konkreten Welt hinaus. Auf Grund dieser Abstraktion, die so schön ist und zu viel will, läßt sie den schlechten Zustand der historischen Gesellschaft fortbestehen, ohne sie zu ändern. Diese Philosophie erhebt sich in ein Reich der Ideen und versöhnt die praktischen Widersprüche der wirklichen Welt nur in Gedanken. Dadurch wird die philosophische Interpretation der Welt zur Ideologie, welche die Menschen zu trösten versucht, ohne die Bedingungen für die Möglichkeit eines

wirklichen Glücks praktisch herbeizuführen. Die Philosophie soll aus ihrer Abstraktion niedersteigen und zum Ferment einer reellen praktischen Verbesserung der Welt werden. Als kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft, welche die Ursachen der gesellschaftlichen Unmenschlichkeit zum Bewußtsein bringt, muß sie eine revolutionäre Praxis auslösen, die das Bestehende, soweit es unmenschlich ist, vernichtet und statt dessen eine neue Gesellschaft errichtet.

Wie gesagt, setzt jede Kritik aber eine positive Einsicht voraus. Die kritische Betrachtung eines schlechten Zustandes impliziert notwendigerweise die Orientierung auf eine bessere Lage hin, wie unbestimmt und vage diese auch vorgestellt sein mag. Das gilt auch für Marx' Gesellschaftskritik. Wenn diese faktische Welt, in der wir leben und wirken, keine wahrhaft menschliche Welt ist, so wird diese Einsicht zur Forderung, das Bestehende aufzuheben im Namen eines besseren, nämlich des vollendeten Zustandes, im Namen also des vollendeten Menschen. In den Manuskripten von 1844 skizziert Marx diesen Begriff des vollendeten Menschen unter dem Namen des „totalen Menschen“. Dieser hat seine wesentlichen Verhältnisse zur Natur und zu seinen Mitmenschen in der Weise vergegenständlicht und realisiert, daß er und seine Mitmenschen sich und ihre Freiheit wirklich anerkannt wissen und sich in der bestehenden Gesellschaft materiell wie geistig verwirklichen können.

Dieser Begriff der menschlichen Vollendung ist aber notwendigerweise zu unbestimmt, um auf sich gestellt werden zu können. Den reellen Inhalt erhält er erst durch eine Konfrontation mit der faktischen Gegenwart, aus der er als eine protestierende Negation entstanden ist. Wir wären also auf das negative Moment der Marxschen Gesellschaftskritik angewiesen, um näheres über Marx' Auffassung des menschlichen Glücks zu erfahren. Andererseits arbeitet diese kritische Interpretation der bestehenden Gesellschaft, gerade weil sie kritisch ist, auch immer mit Kategorien, die dem Begriff des Menschen, wie er eigentlich ist und in der Wirklichkeit werden soll, entlehnt sind. Der vorhin gemachte Unterschied zwischen einem positiven und einem negativen Moment hat sich damit verwandelt in ein dialektisches Verhältnis zwischen der wahren Vollendung des Menschen und dem faktischen Menschen, so wie er in dieser historischen Gesellschaft geworden ist.

III.

Betrachten wir jetzt die Theorie der menschlichen Selbstverwirklichung in der faktischen Gesellschaft anhand der schon vielfach genannten Jugendmanuskripte etwas näher. Der Mensch ist ein sinnliches Wesen, das kraft seiner Bedürfnisse auf materielle Gegenstände angewiesen ist. Nur durch tätiges Verhalten zu sinnlichen Gegenständen, wie Getreide,

Steine, Erde usw. kann der Mensch sich am Leben halten und dieses Leben entwickeln. Dieses Verhalten zu den Gegenständen realisiert er durch Aneignung und Arbeit. Durch Bearbeitung produziert der Mensch neue Gegenstände: Brot und Wein, Häuser, Instrumente usw. In diesen, von ihm selbst produzierten Gegenständen hat der Mensch sich ausgedrückt und vergegenständlicht. Aus der von ihm hervorgebrachten Welt kommt dem Menschen sein eigenes Bild entgegen. Die Produkte seiner Arbeit sind die gegenständlichen Kristallisationen seiner menschlichen Produktivkräfte. Durch einen Stoffwechsel mit der Natur produziert der freie Mensch also zugleich eine menschliche Welt und sich selbst als den in einer materiellen Gegenstandswelt objektivierten wirklichen Menschen. Er findet und besitzt sich im Resultat seiner Arbeit. So ist er wirklich, d. h. in sinnlich-leiblicher und gegenständlicher Weise, frei.

Diese Wesensanalyse des Verhältnisses von Mensch und Natur als produktive Arbeit ist aber noch abstrakt. Sie sieht von der faktischen Lage der historischen Gesellschaft ab. Wenn man diese betrachtet, so entdeckt man mit Marx einen strukturellen Grundfehler, der das wahre Verhältnis zwischen Mensch und Welt durchkreuzt und pervertiert und die Ursache dafür ist, daß der arbeitende Mensch nicht mehr in einem wirklichen Sinne frei sein kann, sondern um die Natur, um seine Produkte, um seine Arbeit und sein eigenes Menschsein gebracht wird. Grundfehler und Wurzel der Pervertierung des ganzen gesellschaftlichen Lebens ist nach Marx das Privateigentum der Produktionsmittel. Weil eine kleine Minderheit von Kapitalbesitzern oder Kapitalisten die Produktionsmittel unserer industriellen Gesellschaft für sich monopolisiert, bringen diese wenigen Menschen die übrigen, die — wenn sie nicht sterben wollen — gezwungen sind, den Kapitalisten ihre Arbeitskräfte zu verkaufen, in ein unabdingbares Abhängigkeitsverhältnis. Diese Abhängigkeit der Arbeiter auf Tod und Leben bedeutet für sie eine totale Entfremdung, denn

1. bearbeitet der Arbeiter ein Material, das nicht sein Eigentum ist;
2. wird ihm das Produkt seiner Arbeit, durch das er sich selbst vergegenständlicht hat, von dem Kapitalbesitzer genommen, der es verkauft, um seinen Gewinn, seinen Genuß und sein Kapital dadurch zu vergrößern;
3. erhalten die Arbeiter für ihre Produkte einen Arbeitslohn. Der stellt nur einen kleinen Teil des Produktwertes dar, nämlich nur so viel, wie notwendig ist, ein genügendes Reservoir von Arbeitskräften am Leben zu erhalten. Den Mehrwert braucht der Kapitalist selbst, weil er durch die freie Konkurrenz im bürgerlichen Produktionsprozeß gezwungen ist, sein Kapital so viel wie möglich zu vergrößern.
4. Der Arbeiter wird im kapitalistischen System nur in seiner Qualität als Produktivkraft bewertet und gebraucht.

Er erhält als Lohn nur gerade genug, seine tierischen Bedürfnisse, wie Essen, Schlafen, Fortpflanzung zu befriedigen. Das ist notwendig, um seine Funktionsfähigkeit zu erhalten, die allein seinen Wert bestimmt. So wird er von den Kapitalisten wie ein Sklave in Besitz genommen, und das nicht, weil der Kapitalist ein böser, menschenfeindlicher, unchristlicher Mensch wäre, sondern weil die bürgerliche Gesellschaft auf Grund ihres Fundamentes, des Privateigentums der Produktionsmittel, notwendigerweise in dieses entfremdete Verhältnis zwischen Kapitalisten und Arbeitern ausartet. Kapitalisten und Arbeiter stehen einander als feindliche Klassen gegenüber, und innerhalb der beiden Klassen sucht jeder in freier Konkurrenz seinen egoistischen Vorteil gegen jeden anderen zu behaupten. Dieser allgemeine Egoismus aber ist keine Sache moralischer Bosheit, sondern notwendige Folge eines der empirischen oder materiellen Wirklichkeit eingestifteten Strukturganzen. Marx verurteilt die kapitalistische Gesellschaft als ein System des institutionalisierten Egoismus der menschlichen Selbstentfremdung und des Unglücks. Aber als Heilmittel schlägt er keine moralische Predigt vor, sondern eine praktische Umwälzung der Grundlagen der bürgerlichen Ökonomie: Aufhebung des Privateigentums der Produktionsmittel und Anordnung einer neuen Gesellschaft auf dem Grund des wahrhaft gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen Eigentums jener Produktionsmittel. Nur auf diesem Grund sind nach Marx menschliche Selbstverwirklichung und Glück möglich — und nicht nur möglich: denn Marx meint, daß die kommunistische Einrichtung der Gesellschaft den Menschen wirklich frei machen wird und daß sich der Egoismus dann notwendigerweise in eine allgemeine Brüderlichkeit wandeln wird, in der die Freiheit des einzelnen die Freiheit und Selbstverwirklichung aller anderen Menschen in sich schließt.

Es geht also nicht darum, eine ideale Gesellschaftsordnung auszudenken, um diese gegen die bestehende auszuspielen und die Menschen zu diesem Ideal zu erwecken. Das würde wiederum zu einer abstrakt moralischen Forderung und der Predigt einer Utopie führen. Zwar ist auch für Marx der Übergang der bürgerlichen Gesellschaft zur Gesellschaft der wirklichen und allgemeinen Freiheit ein absoluter, ethischer Imperativ, aber diese Veränderung der reellen Welt ist nur dann nicht eine überfliegende und abstrakte, wenn man in der empirisch-historischen Gesellschaft wirkliche Keime und Ansätze einer neuen Gesellschaftsordnung aufweisen kann. Nur unter dieser realistischen und praktischen Bedingung kann man auf eine Besserung der historischen Lage hoffen und sie effektiv herbeiführen. Die Aufhebung der alten, unfreien und unglücklichen Welt ist eine praktische Notwendigkeit. Die bürgerliche Gesellschaft muß und soll vernichtet werden. Und zu diesem Zweck werden die Proletarier aller Länder zur Vereinigung aufgerufen. Aber diese Forderung bleibt leer und ohne

Kraft, wenn man in dem gegenwärtigen bürgerlichen System nicht eine historische Entwicklung aufweisen kann, die mit theoretisch feststellbarer Notwendigkeit früher oder später zur Auflösung der alten und zum Anfang einer neuen Gesellschaft zwingt. Die Philosophie ist nicht mehr Idealismus, sondern durch Marx wird sie vielmehr auf wissenschaftliche Tatsachen gestützte Interpretation des faktischen bürgerlichen Produktionsprozesses, die zum Bewußtsein bringt, was in der materiellen und historischen Realität vorgeht.

Damit wird die Theorie zu einem unentbehrlichen Bestandteil der revolutionären Praxis, um die sich letztlich alles dreht. Die Praxis braucht die Theorie, um sich ihrer eigenen Situation und Möglichkeit bewußt zu werden. Theoretische Bewußtwerdung ist Funktion ihrer praktischen Realisierung.

IV.

Es möge genügen, die theoretischen Analysen, in denen Marx die notwendige Entwicklung des Kapitalismus über sich hinaus darstellt, hier nur anzudeuten, weil sie zu dem bekanntesten Teil seiner Lehre gehören. Die kapitalistische Entfremdung der Arbeit und der Arbeiter wird notwendigerweise eine immer größere Schärfe annehmen. Der Widerspruch zwischen den industriellen Produktivkräften, von denen das Leben aller abhängt einerseits und den Produktionsverhältnissen andererseits, die eine immer härtere Opposition zwischen der Klasse der Kapitalisten und der Klasse der Arbeiter mit sich bringen, nimmt zu und resultiert früher oder später in eine Explosion: die Revolution der Proletarier. Diese ergreifen die Macht, schaffen das Privateigentum ab und machen die Produktionsmittel zum gemeinschaftlichen Eigentum aller. Erst auf Grund einer neuen Gesellschaftsordnung, welche dann entsteht, wird es für jeden Menschen möglich und wirklich, sich in freiem, unegoistischem und eigentlich sozialem, kurz: in wahrhaft menschlichem Verhältnis zur Natur und zu allen anderen Menschen zu verwirklichen. Denn jetzt findet der arbeitende Mensch sich selbst in der Natur, die ihm mit allen Menschen gemeinsam zugehört und die er nicht mehr nur für sich allein, sondern ebenso sehr für die anderen bearbeitet. Der Zweck und das Maß seines Produzierens besteht dann in den Bedürfnissen der gesamten Menschheit. Der Egoismus ist überwunden, weil die Menschen zusammen eine gemeinschaftliche Natur zu einer gemeinschaftlichen Produktwelt verarbeiten, in der sie sich sowohl selbst als Einzelmenschen wie auch ihr gemeinsames Gattungswesen vergegenständlichen. Die Produkte können dem Produzierenden nicht mehr von einer fremden Macht geraubt werden, weil sie der ganzen Gesellschaft angehören. Der individuelle Arbeiter vermittelt durch seine Produktion das Eigentum aller mit den Bedürfnissen und Befriedi-

gungen aller. Er wird also von allen seinen Mitmenschen anerkannt und geliebt. Statt des mörderischen Egoismus der freien Konkurrenz und des Klassenkampfes entsteht jetzt auf Grund der erreichten Identität individueller und allgemeiner Aneignungen Befriedigung, Selbstverwirklichung, Brüderlichkeit.

Diese Brüderlichkeit, kraft welcher der Mensch seine Freiheit, sein Glück — zugleich seine individuelle Vollendung und die der ganzen Menschheit — realisieren kann, wird von Marx aufgefaßt als eine Schöpfung des Menschen durch sich selbst und als der Anfang der eigentlichen, wahrhaft menschlichen, weil selbst schöpferischen Geschichte. Erst in der neuen, kommunistischen Gesellschaft ist der Mensch nicht nur seinem Wesen nach, sondern auch in der sinnlich-leiblichen, historischen Wirklichkeit frei und imstande, zugleich sich und die Gesellschaft „menschlich“ zu realisieren. „Sich selbst verwirklichen“ heißt dann in einem die Gesellschaft produzieren als eine vergegenständlichte Form seiner selbst und von dieser menschlichen Gesellschaft produziert werden als ein soziales, brüderliches und freies Wesen. Menschliche Gesellschaft und freies Individuum, Vollendung der ganzen Menschheit und Vervollkommnung der Einzelmenschen sind dann identisch im schöpferischen Akt des sich selbst produzierenden totalen Menschen.

2. Teil: Der Anstoß für das Christentum

Jetzt kommen wir zu unserer Frage: Was hat das alles für uns Christen zu bedeuten? Welchen Anstoß enthält der Marxsche Glücksbegriff, von dem wir hier einige Aspekte skizziert haben, für die christliche Brüderlichkeit heute? Eine vollständige Antwort auf diese Frage würde voraussetzen, daß die genannten Themen der Marxschen Theorie und andere, die wir nicht genannt haben, auf der Ebene der Geschichtswissenschaft, der Ökonomie, der Philosophie und der Theologie diskutiert würden. Schon eine rein theologische Auseinandersetzung mit dem oben angedeuteten Problem wäre für einen Vortrag eine zu weitläufige Aufgabe. Daher möchte ich mich beschränken auf einen Versuch, die angedeuteten Themen in möglichst positiver, aber dennoch kritischer Weise in den Rahmen unseres christlichen Glaubens zu integrieren, wie es heute gefordert sein könnte. Zu diesem Zweck muß ich einen Grundriß dieses Rahmens zeichnen, während ich mich dabei zugleich bemühe, den Marxschen Gedanken ihren Platz und ihre Bedeutung im Ganzen des heutigen Christentums anzuweisen. Auch das wird noch unvollständig ausfallen.

I.

Ich beginne mit einer noch sehr einfachen Aussage: Zentrum und Quelle jedes christlichen Lebens ist das Leben Jesu Christi, wie es uns aus der evangelischen Verkündigung entgegenkommt. Diese Verkündigung deutet das Leben und Sterben Jesu als ein Geheimnis, durch das sich die Kraft und die Herrschaft Gottes in menschlicher, also sinnhafter und weltgeschichtlicher Gestalt realisieren. Das Leben Christi hört nicht mit seinem Sterben auf, sondern sein durch Gottes Kraft überwundener Tod ist der Anfang eines fortgesetzten christlichen Lebens aus demselben Geist. In der Gemeinde seiner gläubigen Nachfolger lebt die Gegenwart und das Wirken des erhöhten Herrn fort und wird zum Ferment einer vom Hl. Geist beseelten Geschichte. Die Weise, in der sich das Reich Gottes im Leben Christi und seiner Gemeinde gestaltet und auswirkt, ist die einer universalen Dienstbarkeit. Wer aus dem christlichen Geist lebt, widmet sein ganzes Haben und Sein jedem Menschen, der ihm auf seinem Weg begegnet. Er gibt sich für das Glück jedes anderen hin, auch — und das ist eine notwendige Folge dieser Hingabe — wenn ihn das viel oder sogar alles kostet.

Die Freiheit des Christen besteht darin, daß er sich frei macht, um sich für das Glück aller Menschen einzusetzen. Er erwirbt seine eigene Vollendung, indem er für das Wohl und die Vervollkommnung der ganzen Menschheit wirkt. Diese freiwillige Knechtschaft, welche jedem nächsten die Füße wäscht und das eigene Leben bis zum Tode für die Bedürfnisse aller hingibt, macht jedem Streit zwischen Gruppen ein Ende. Da gibt es keine Feindschaft mehr zwischen Juden und Heiden, Männern und Frauen, Herren und Sklaven, Reichen und Armen. Durch die wirkliche Anerkennung jedes Mitmenschen als eines von dem selben Geist berufenen Bruders überwindet dieser Geist den natürlichen Egoismus. Die sinnlich-leibliche Gestalt, in der diese brüderliche Gesinnung sich ausdrückt, und durch die sie ihre Wahrhaftigkeit beweist, ist die einer wirklichen Gemeinschaftlichkeit aller menschlichen Realitäten. Denn, was ich besitze, ist nicht mein privates Eigentum, sondern es gehört allen Menschen, insoweit sie es brauchen, um menschlich leben zu können. Sinn und Zweck meines Lebens ist ja, daß ich es hingebe für die Bedürfnisse der vielen. Solange es also Arme und Unfreie gibt, soll ich ihnen meinen Reichtum und mein Können darbringen, um ihre Freiheit und ihren Wohlstand zu ermöglichen. Ein deutliches Beispiel einer Gestaltung einer solchen christlichen Brüderlichkeit haben wir in der Art Gütergemeinschaft, welche die frühe Kirche von Jerusalem praktizierte. Mit diesem Beispiel ist aber nicht gemeint, daß die christliche Liebe sich notwendigerweise zu einer kommunistischen Gesellschaftsordnung gestalten muß; natürlich ist sie damit auch nicht ausgeschlossen.

II.

Das moderne Problem des kollektiven oder privaten Besitzes der Produktionsmittel ist ein sekundäres, und zum größten Teil ein technisches, dennoch natürlich äußerst wichtiges Problem. Die eigentliche Frage ist aber, ob wir imstande sind, eine Gesellschaft anzuordnen, die nicht nur durch die moralische Gesinnung ihrer Mitbrüder, sondern gerade durch ihre ökonomischen und politischen Strukturen ein wahrhaftes Zeugnis gibt für die brüderliche Gesinnung, die nichts für sich allein monopolisiert, sondern dem Glück aller Menschen unterwirft. Dieses Glück ist primär die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse, weil der Mensch nicht ohne Brot und Gesundheit, Wohnung und Arbeitsmittel leben kann. Wirkliche Freiheit und Bildung sind nur möglich auf der Grundlage einer gesicherten materiellen Existenz. Wenn die materiellen Güter — und das heißt in unserer industriellen Welt: wenn die Produktionsmittel von uns monopolisiert werden, dann sind die übrigen Menschen auf Leben und Tod unseren Interessen und unserer Willkür ausgeliefert. Christliche Brüderlichkeit erfordert also primär, daß die Mächtigen und Reichen der Welt ihre Macht und ihren Reichtum der materiellen und vitalen Not der gesamten Menschheit darbringen. Denn nur so wird die Selbstverwirklichung aller ermöglicht und ihre Freiheit wirklich anerkannt und geliebt.

Diese Aufgabe einer materiellen Brüderlichkeit darf also keine schöne, rein moralische Forderung bleiben. Von Marx haben wir ja gelernt, daß die schönsten Forderungen unwirksam und zur Heuchelei werden, wenn ihnen nicht eine Neuordnung der gesellschaftlichen materiellen Strukturen entspricht. Die christliche Verpflichtung zum wahrhaften Dienst macht uns verantwortlich für eine solche Ordnung unserer materiellen Welt, die dem Hunger ein Ende setzt und jedem einzelnen all dasjenige sichert, was für seine konkrete Selbstverwirklichung nötig ist, wie Freiheit, Gesundheit, Arbeit, Einkommen und Bildung. Was Marx für die Gesellschaft seiner Zeit versucht hat, müssen wir wiederholen im Bezug auf die gegenwärtige Welt. Die Armut und Unfreiheit der armen Länder und armer Volksgruppen in reichen Ländern, die wirtschaftlichen Strukturen, die diese Armut und Unfreiheit mitverursachen, die militärischen und ideologischen Kriege, die daraus resultieren, die Lügenhaftigkeit, die in einer solchen Welt die Kommunikationsmedia notwendig beeinflußt, die über die ganze Welt ausgedehnte Unmenschlichkeit fordern eine theoretische und praktische Kritik, die den hinter dieser Unmenschlichkeit steckenden Egoismus entlarvt und ihn im Sinn der christlichen Brüderlichkeit revolutioniert. Das ist die große Aufgabe unserer Zeit. Christen und Nichtchristen, Theologen, Philosophen und Wissenschaftler aller Art müssen sich vereinigen, um im Namen der menschlichen Würde die Unmenschlichkeiten der gegenwärtigen

gen Welt zu bekämpfen und die Keime einer möglichen Verbesserung zu untersuchen und zu entwickeln.

In unserer Zeit ist es ja für niemand möglich, sein böses Gewissen zu verlieren, indem er den Hungernden in seinem Land oder in einem fernen Land Almosen gibt. Denn diese Almosen lassen die strukturelle Gewalt und Armut bestehen. Die einzige Weise, dem kommenden Urteil zu entgehen ist, daß wir in Dialog und brüderlichem Kampf für die nächste Etappe der Weltgeschichte eine bessere Ordnung der materiellen und gesellschaftlichen Strukturen schaffen. Dazu gehört nicht nur eine kritische Theorie, die historische Notwendigkeiten nachweist, sondern ein hohe, Heroismus fordernde ethische Gesinnung. Denn ohne diese gibt es keine Garantie, daß die revolutionäre Praxis von einem freieren und brüderlicheren Geist beseelt wird. Dieser ist doch die notwendige Voraussetzung dafür, daß die neuen, durch diese Praxis herbeizuführenden Strukturen nicht mehr den Egoismus, sondern wahrhafte Menschlichkeit ausdrücken. Dieses Moment verschärft noch den Ernst unserer Aufgaben. Denn das bedeutet, daß die Verbesserung unserer Welt, wie z. B. die Verstärkung der UNO, das Gelingen der Welthandelskonferenz, die Auflösung des nationalen oder kontinentalen Militarismus, das Ende der Rassendiskrimination und des ideologischen Infiltrationsterrors, daß all das nur dann gelingt, wenn es genügend Menschen gibt, die diese Ziele wirklich wollen; die also den Mut haben, die widerstrebenden moralischen und strukturellen Mächte dieser Welt zu bekämpfen und dazu die notwendigen, schweren Opfer zu bringen. Insofern dieser Kampf gelingt, wird der Mensch, wie Marx voraussagt, zum Schöpfer einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft, und damit zum Schöpfer seiner selbst als wirklich freiem und gesellschaftlichem Menschen.

III.

Was sagt aber der christliche Glaube zur Möglichkeit einer solchen Selbstschöpfung? Geht es da nicht, wie viele sagen, um einen prometheischen Atheismus? Ein nicht zu übersehender Einwand des Marxismus gegen das Christentum behauptet, daß das Christentum eine Lehre der Resignation sei. Wer seine Hoffnung auf ein besseres Leben nur dem Wirken Gottes entlehnt, müsse alles Böse dieser Welt duldend hinnehmen. Sein einziger Trost wäre die Erwartung einer besseren Lage, welche die Gnade ihm geben müßte. Die christliche Antwort auf diesen Einwand geht zurück auf das zentrale Geheimnis des Lebens und Sterbens Jesu Christi. Als freier Mensch plante und wirkte Christus für die Aufgabe, für die er sich gesandt wußte. Dieses Unternehmen scheiterte insofern, als seine Frohbotschaft nicht von dem Volk, zu dem er gesandt war, angenommen wurde. Sein tragischer Lebensgang wird aber durch die Verkündigung ausgelegt

als die historische Gestalt des Kommens und der lebendigen Gegenwart Gottes für alle Menschen. Die Geburt des wahren Menschen ist Vermenschlichung Gottes. Sein Tod ist Überwindung des Todes in der Kraft des göttlichen Lebens, ist Auferstehung und Wiedergeburt zum wahren und vollendeten Menschsein. Für den christlichen Glauben erscheint die Freiheit des vollendeten und sich ganz dem Glück aller widmenden Menschen als die aus Gottes freier Gegenwart entsprungene und durch seine Kraft freigesetzte Aufgabe zur Selbstverwirklichung. Die menschliche Autonomie wird durch Schöpfung, Inkarnation, Gnade und Erlösung nicht zerstört oder beschränkt, sondern so in ihrer eigensten Würde freigegeben, daß sie sich selbst völlig ernst nimmt und zugleich dankbar und hoffend Gott anbeten kann. Sie verdankt sich selbst im vollen Besitz ihrer Freiheit dem Gott, der sie zum duldenden, freien Kampf und zur Hoffnung auf sein alles Endliche vollendendes und alles Böse überwindendes Kommen auffordert. Im Licht dieser Hoffnung, welche nur denen gegeben ist, die sich mit ihrem ganzen Wesen, mit Leib und Seele und all ihren Kräften dem Kampf der Liebe hingeben, entwirft und schafft der freie Christ eine neue Gesellschaft, welche diese Liebe aufrichtiger und wirklicher gestaltet. Dankbarkeit und Hoffnung erniedrigen die menschliche Freiheit nicht, sondern erlösen sie von einem zu beschränkten Raum. Schöpfung und Auferstehung, die Gegenwart des lebendigen Herrn der menschlichen Geschichte und die Erwartung des totalen, von Gottes Geist vollendeten Menschen, stellen die Geschichte der menschlichen Selbstschöpfung in die Perspektive einer konkreten, sinnlich-leiblichen und göttlichen Neuschöpfung. Denn obwohl die Arbeit und der Kampf gegen Hunger, Sklaverei und alle Not unumgängliches Kriterium und reelles Symbol des wahrhaft christlichen Geistes sind, besteht das Glück nicht im Brot allein, sondern in Gott selbst, dem eigentlichen Quell einer universalen und den ganzen Menschen erfüllenden Brüderlichkeit.

Die ideologische Gesellschaft des technokratischen Zeitalters als Bedrohung für Christentum und Marxismus¹

Von Günther N e n n i n g, Salzburg

Ich bin nicht sicher, ob es Karl Marx gern hätte, daß er von der Katholischen Akademie seiner Heimatstadt nun gefeiert wird. Hätte er Herbert Marcuse gelesen, so würde er in dieser Feier eine „Integrationsfalle“ wittern. Er würde sich vielleicht auch ohne Marcuse, scharfsinnig wie er war, fragen: Bin ich schon so tot, daß man mich ohne viel Schwierigkeiten in diese bundesdeutsche Gesellschaft integrieren kann, mich womöglich zu einer Art Fremdenverkehrsattraktion in Trier machen kann? — Wir in Österreich haben die Salzburger Mozartkugeln, womöglich bekommen Sie in Trier so etwas wie Marx-Törtchen, oder, da der ehrenwerte Jubilar eher Saures und Scharfes liebte, vielleicht die pikante Marx-Platte oder dergleichen.

Was nun den mir zugewiesenen Vortragstitel betrifft, bin ich darüber, bei aller integrationswilligen bürgerlichen Gewissenhaftigkeit, nicht ganz glücklich geworden. Für meinen Geschmack müßte es eher heißen: Die Ideologie der angeblich ideologiefreien Gesellschaft als H u m b u g und das technokratische Zeitalter als angebliche Gefahr und tatsächliche C h a n c e für Christentum und Marxismus.

Hierzu die folgenden 20 Thesen:

1. Es gibt keine ideologiefreie Gesellschaft. Die Frage an eine Gesellschaft lautet nicht: Ideologie oder keine? — sondern: W e l c h e Ideologie?

2. „Ideologiefreie“ Gesellschaft heißt: eine alte Ideologie stirbt, eine neue steigt auf. Hilfskonstruktion für die Zeit des Übergangs ist die These von der „Entideologisierung“.

3. Die „ideologiefreie“ Gesellschaft ist eine, der die bewegenden Kräfte fehlen, um sie aus dem bestehenden Zustand in einen besseren zu bringen. Ihre Ideologie ist die „Entideologisierung“. Das bedeutet Bejahung des bestehenden Zustandes, „Status-quo-ismus“.

4. Da der bestehende Zustand schlecht ist und durch einen besseren ersetzt werden muß, brauchen wir nicht Entideologisierung, sondern Re-Ideologisierung. Wir brauchen bewegende Ideen, nicht gar keine.

¹ Die situationsbedingte Einleitung ist dem Vortrag belassen, weil sie in ihrer Pointe auf ein sachliches Problem hinweist.

5. Entideologisierung kann nur heißen: Weg mit den alten Ideen. Reideologisierung soll heißen: Her mit neuen Ideen. Die Frage ist, wo diese neuen Ideen sind.

6. Neue Ideen gibt es nicht. 1. überhaupt nicht, 2. insbesondere heute nicht. Große Ideologien, d. h. Ideen, die große Gruppen von Menschen in langdauernde gesellschaftliche Bewegung setzen, bestehen aus einer in der Menschheitsgeschichte ziemlich konstanten Quantität von altbekannten Ideen. Aus dieser relativ kleinen Quantität wird jeweils neue Qualität, indem jene invariablen Elemente zu neuen ideellen Strukturen zusammengesetzt werden, eben zu neuen Ideologien.

7. Die jüngsten neuen großen Ideologien der Menschheitsgeschichte sind Christentum und Marxismus. Alles andere verdient die Bezeichnung „große Ideologie“ nicht. Das klingt nach geistigem Imperialismus, ich meine es aber streng beschreibend, und versuche hierzu die folgende Beweisführung:

7.1. Unter Ideologie verstehe ich nicht nur negative Ideologie, sondern auch positive.

Negative Ideologie ist in ihrem Selbstverständnis nach innen ein endgültiges System, nach außen ein alleingültiges System, und daher im Fremdverständnis ein nicht gültiges System, ein im Vergleich zur gesellschaftlichen Realität nebelhaftes, falsches Bewußtsein.

Da jedoch jede gesellschaftliche Realität zu ihrer Entstehung, Erhaltung, Veränderung einer entsprechenden ideellen Struktur bedarf; da ferner für diese Ideenstruktur keine andere Vokabel verfügbar bzw. mir hierfür keine neue Vokabel einfällt, nenne ich jede die Gesellschaft bewegende, erhaltende oder verändernde Ideenstruktur „Ideologie“.

Dann gibt es nicht nur negative, sondern auch positive Ideologie. Unter positiver Ideologie verstehe ich eine Ideenstruktur, die nicht von vornherein als im Vergleich zur gesellschaftlichen Realität falsches Bewußtsein aufgefaßt werden muß, nämlich nicht schon deshalb, weil sie sich für endgültig und alleingültig hält. Positive Ideologie ist eine offene geistige Struktur, d. h. eine Struktur, die nicht endgültig sein will, sondern Veränderung, Zuwachs, Wegfall von Elementen gestattet, eine Struktur, die nicht alleingültig sein will, weil sie die dynamische Koexistenz mit anderen Ideensystemen ins Auge faßt und sogar für positiv hält, d. h. für eine nützliche Konkurrenz im Wettstreit um die Wahrheit.

Christentum und Marxismus hatten im Verlauf ihrer Geschichte die Züge negativer wie auch positiver Ideologie. Derzeit überwiegen meines Erachtens die Züge positiver Ideologie bei beiden.

7, 2. Wenn wir versuchen ein Inventar anzufertigen, das die gesellschaftlich bewegenden ideellen Strukturen der Gegenwart betrifft, und wenn wir bei dieser Inventur strenge Kriterien anwenden, so bleiben als große Ideologien nur Christentum und Marxismus übrig.

„Große Ideologien“ meine ich wiederum nicht mit Wertgefühl, sondern rein beschreibend, nämlich gemäß den folgenden Kriterien:

7, 2, 1. räumlich: weltweite Verbreitung, wenn auch minoritär.

7, 2, 2. zeitlich: große Dauerhaftigkeit, Fähigkeit, Perioden der Verfolgung und der eigenen Korruption zu überwinden, auf Perioden des Niedergangs Perioden der aus eigener Kraft vollbrachten Erneuerung folgen zu lassen.

7, 2, 3. quantitativ: minoritär, aber doch eine unübersehbare bedeutende Zahl von Anhängern umfassend.

7, 2, 4. qualitativ: hoher intellektueller Standard, Elastizität zwecks Veränderung des eigenen Systems, Dynamik und Aufopferungsfähigkeit der Anhänger, Optimismus hinsichtlich der eigenen Zukunft.

Nimmt man diese vier Kriterien als Maßstab, bleiben — das ist mein Vorurteil — nur Christentum und Marxismus als große Ideologien in unserer Welt übrig.

8. Christentum und Marxismus weisen, außer Erneuerung, auch Alters-, Abnützungs-, Verfallserscheinungen auf. In einem gewissen Sinn leben wir bereits in einem post-christlichen, post-marxistischen Zeitalter.

9. Wenn große Ideologien alt werden, d. h. die gesellschaftliche Realität nicht mehr adäquat erfassen, tendieren sie zur Verschmelzung mit anderen Ideenstrukturen. Sie kommen mit der Revision der eigenen Struktur nicht mehr aus, es geht nun um „Kovision“, um Verschmelzung mit wesentlichen Elementen einer bisher fremden ideellen Struktur.

9, 1. Dieser Verschmelzungsprozeß vollzieht sich auch, wenn die fraglichen Ideologien bisher sehr fremd, sehr verschieden waren. Beispiel: Die deutsche idealistische Philosophie verschmilzt mit französischem Sozialismus und englischer ökonomischer Theorie des Kapitalismus zum Marxismus.

9, 2. Dieser Verschmelzungsprozeß vollzieht sich auch dann, wenn die fraglichen Ideologien einander bisher feindlich gegenüberstanden. Beispiel: Die Verschmelzung der antik-hellenistischen Philosophie mit dem Christentum.

9, 3. Die Verschmelzung von Ideologien vollzieht sich immer dann, wenn große gesellschaftliche Aufgaben zu lösen sind, für die keine dementsprechend große Ideologie als bewegende Kraft verfügbar ist. Die Aufgaben in der Welt von heute sind ungeheuer: Kampf gegen Krieg und

Hunger, Revolution, radikale Strukturreformen in der Dritten Welt, im Osten, im Westen. Kein vernünftiger Christ, kein vernünftiger Marxist kann glauben, daß er mit alledem allein fertig wird.

10. Die Verschmelzung von Christentum und Marxismus wird die letzte Phase eines Prozesses sein, der mit dem christlich-marxistischen Dialog bereits begonnen hat. Zweck und Ziel dieses Prozesses ist die gemeinsame Arbeit an den Menschheitsaufgaben der Zukunft. Ausgangspunkt ist das wechselseitige Schuldbekenntnis hinsichtlich einer Vergangenheit, in der man einander physisch und geistig vernichten wollte. Die Phasen dieses Verschmelzungsprozesses sind Dialog, Kooperation, Allianz, Union.

10, 1. *D i a l o g*. Nach Mißlingen aller Bemühungen der wechselseitigen Ausrottung besteht, außer wechselseitigem Schuldgefühl, auch die rationale wechselseitige Neugier, wieso der andere überhaupt noch da ist. Was ist das für eine Idee, die all das übersteht? Einander aus der Welt schießen, aus der Welt foltern, aus der Welt lügen ... nichts hat geholfen. So kam es von der Antiexistenz zur Koexistenz.

10, 1, 1. Erste Phase des koexistentiellen Dialogs ist die *A g g r e s s i o n*, die Fortsetzung des physischen Ausrottungskrieges mit verbalen Mitteln. Die Phase ist unangenehm, aber unüberspringbar. Erst müssen die wechselseitigen Invektiven erschöpft sein, ehe die wechselseitige Information beginnen kann.

10, 1, 2. Von der wechselseitigen Aggression schreitet man fort zur wechselseitigen *I n f o r m a t i o n*. „Gefährlicherweise“ versteht man einander besser.

10, 1, 3. Von der wechselseitigen Information kommt man, noch „gefährlicherweise“, zur wechselseitigen *T r a n s f o r m a t i o n*. Man läßt sich in den Dialog ein und kommt aus ihm anders heraus als man hineingegangen ist. Der Dialog zersetzt den Status quo. Deswegen ist der Dialog anrühlich für das christliche wie für das marxistische Establishment.

10, 2. *K o o p e r a t i o n*. Zusammenarbeit erfordert unvermeidlicherweise vorgängigen Dialog. Dialog führt unvermeidlicherweise zur nachfolgenden Zusammenarbeit.

10, 3. *A l l i a n z*. Zusammenarbeit geht weiter, führt immer tiefer hinein. Aus der Kooperation wächst die Allianz, in der ganzen Spannweite von der radikalen Strukturreform der westlichen und östlichen Gesellschaft zur notfalls gewaltsamen Revolution in der Dritten Welt. Der Dialog wird zum Prolog der Revolution.

10, 4. *P e r s o n a l u n i o n*. Dialog, Kooperation, Allianz werden unvermeidlich den Schrecken aller Schrecken nach sich ziehen: Christen, die Marxisten werden; Marxisten, die Christen werden: Zusammenfall der Gegensätze.

10, 5. Realunion. Die verdächtige, lächerliche, unmögliche Personalunion Christ-Marxist in einzelnen Individuen wird weiterwachsen zur verdächtigen, lächerlichen, unmöglichen Realunion „christlicher Marxismus“, „marxistisches Christentum“.

11. Die Bedingungen der unmöglichen Möglichkeit christlichen Marxismus' und marxistischen Christentums sind die folgenden:

11, 1. Auf christlicher Seite: ein Christentum, das sich mit keiner gesellschaftlichen Praxis exklusiv und obligatorisch verbindet, das jede gesellschaftliche Praxis am Maßstab des Glaubens mißt, das bei positivem Ergebnis dieses Meßvorgangs sich mit jeder für positiv befundenen gesellschaftlichen Theorie und Praxis verbinden kann und gegebenenfalls verbinden muß. (Christentum = Gesamtheit aller Christen, nicht nur Amtskirche.)

11, 2. Auf seiten des Marxismus ist die Bedingung: daß er sich mit dem Atheismus nicht obligatorisch verbindet, sondern bereit ist, Christentum am Maßstab des Engagements zugunsten der Vollentfaltung des Menschen und einer dementsprechenden Gesellschaftsordnung zu messen, und bei positivem Ergebnis dieses Meßvorgangs auch das Christentum als Antrieb seiner gesellschaftlichen Theorie und Praxis anzuerkennen.

11, 3. Ein hinsichtlich der gesellschaftlichen Theorie und Praxis pluralistisches Christentum und ein hinsichtlich der geistigen Antriebe pluralistischer Marxismus sind vereinbar und werden vereinbart werden.

12. Die Vereinbarkeit und Vereinigung von gesellschaftlich-pluralistischem Christentum und geistig-pluralistischem Marxismus bedeutet nicht, daß Christentum und Marxismus zwei konzentrische Kreise mit gleichem Radius sind, d. h. in ihrem geistigen Umfang zusammenfallen.

12, 1. Christentum heißt existentielle Entscheidung zu Christus, das ist Religion, also etwas anderes als gesellschaftliche Theorie und Praxis, wie dies der Marxismus ist, aber etwas, das mit dieser Theorie und Praxis unter den angegebenen Voraussetzungen vereinbar ist.

12, 2. Marxismus als existentielle Entscheidung für die volle Menschlichkeit des Menschen und eine dementsprechende Gesellschaft ist keine Religion, sondern etwas anderes, jedoch mit einer humanistisch und gesellschaftlich engagierten Religion zu vereinbaren.

12, 3. Im Geheimnis der Inkarnation umgreift das Christentum den vollen Humanismus und damit die Existenz des Marxismus. Die Menschheit in ihrer Fülle ist christlich.

13. Die Vereinbarkeit und Vereinigung von gesellschaftlich-pluralistischem Christentum und geistig-pluralistischem Marxismus muß gleichfalls

pluralistisch sein, d. h. offen für Dialog, Kooperation, Allianz, Union mit hierfür geeigneten gesellschaftlichen und geistigen Bewegungen. Es wäre unsinnig, aus dem christlichen bzw. marxistischen Getto auszuziehen, nur um in das etwas größere, etwas komfortablere christlich-marxistische Getto einzuziehen und wiederum Fenster und Türen fest zu verschließen. Unsere Welt ist post-christlich und post-marxistisch in dem Sinn, daß sie weder exklusiv christlich, noch exklusiv marxistisch ist, noch auch exklusiv christlich-marxistisch sein wird. Jeder christlich-marxistische Imperialismus wäre fehl am Platz. Es geht insbesondere um den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen, mit den Strömungen der modernen Philosophie, mit der Neuen Linken, mit der Dritten Welt, mit der Jungen Generation.

14. Die derzeit vor sich gehende wissenschaftlich-technische Revolution enthält außer Gefahr insbesondere auch Chance.

14, 1. Im Westen enthält die wissenschaftlich-technische Revolution die Gefahr des Geworfenwerdens aus dem Reich der relativen Freiheit in die totale Sklaverei der Technokratie, die mit dem sanften Terror der Manipulation arbeitet und auskommt.

14, 2. Im Osten enthält die wissenschaftlich-technische Revolution die Gefahr des Geworfenwerdens aus dem offenen stalinistischen Terror in den sanften Terror der Manipulation durch ein Bündnis von Bürokratie und Technokratie, wie es das post-stalinistische Establishment vom westlichen Establishment lernen kann.

14, 3. In der Dritten Welt enthält die wissenschaftlich-technische Revolution die Chance des Aufstiegs aus Hunger und sonstigem Elend.

15. Die wissenschaftlich-technische Revolution enthält — erstmals in der Geschichte der Menschheit — die reale Möglichkeit des Sprunges aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.

15, 1. Die wissenschaftlich-technische Revolution hat den globalen Krieg bereits unmöglich gemacht. (Es sei denn, wir nehmen an, daß die Menschheit oder ihre Führer geisteskrank sind oder werden, wofür es gewisse Anzeichen gibt.)

15, 2. Die wissenschaftlich-technische Revolution kann alle materiellen Probleme der menschlichen Gesellschaft lösen. Sie kann privaten wie öffentlichen Reichtum erzeugen, sie kann den Unterschied zwischen privatem Reichtum und öffentlicher Armut verschwinden lassen.

15, 3. Mit dem fast unbegrenzten Wachstum öffentlichen wie privaten Reichtums fällt der Unterschied zwischen beiden. Die Institution des Privateigentums wird bedeutungslos.

15, 4. Der Reichtum der Gesellschaft, die Verkürzung der Arbeitszeit, die fast unbegrenzten Möglichkeiten der Ausbildung machen beliebigen Berufswechsel möglich. Die Arbeitsteilung oder doch ihre Permanenz wird überholt.

15, 5. Die wissenschaftlich-technische Revolution versieht die Menschen mit einem fast unbegrenzten Maß an Freizeit. Das Reich der Freizeit wird zum Reich der Freiheit.

15, 6. Die fast unbegrenzte Freizeit kann politisch genützt werden. Der Bürger kann freigestellt werden zwecks Befassung mit der Politik als Regierung aller über sich selbst.

15, 7. Die fast unbegrenzte Freizeit kann kulturell genützt werden. Der Bürger hat alle Möglichkeiten der Weiterbildung, der wissenschaftlichen und künstlerischen Betätigungen. Wenn jemand das Zeug zu einem Einstein oder Picasso hat, kann er ein Einstein oder Picasso werden.

15, 8. Befreit von materiellen Lasten und versehen mit fast unbegrenzter Freizeit eröffnen sich für den christlichen Glauben Perspektiven, die wir auf keine Weise ermessen können. Not lehrt nicht immer beten. Ob Reichtum beten lehrt, bleibt abzuwarten, gewiß nicht in Untätigkeit. Jedenfalls haben Millionen durch ungerechtfertigte, versklavende, erniedrigende Not das Beten verlernt. Was wird nun aus der Religion, wenn sie nicht mehr Religion für schlechte Zeiten sein kann? Was wird aus dem Christentum im frischen Wind der freien Konkurrenz mit allen anderen Möglichkeiten geistiger Entfaltung des Menschen? Was wird aus dem Christentum, wenn die Menschen nicht mehr zu Boden blicken, den Nacken gebeugt vom Joch materieller Notwendigkeit, sondern frei sind zum Blick nach oben und nach vorne?

16. Gesellschaftlicher Reichtum, der Wegfall des Privateigentums und der Arbeitsleistung, die Selbstverwaltung und die volle geistige Entfaltung sind natürlich die klassischen Elemente der Utopie der klassenlosen Gesellschaft. Mit dem einzigen Unterschied: daß die klassenlose Gesellschaft nun durch die wissenschaftlich-technische Revolution zur realen Möglichkeit geworden ist. Aus der romantischen Utopie wird reale Utopie.

17. Die von der wissenschaftlich-technischen Revolution dargebotenen Chancen müssen genützt, die reale Utopie muß in Realität verwandelt werden. Dies ist nur möglich durch Revolution.

17, 1. Im Westen bedeutet Revolution radikale Strukturreformen. Sie müssen mit parlamentarischen und außerparlamentarischen Mitteln durchgesetzt werden. Es ist wahrscheinlich möglich und jedenfalls wün-

schenswert, daß die Gewalt der bestehenden Ordnung oder vielmehr Unordnung durch Revolution ohne blutige Gewalt beseitigt werden kann.

17, 2. Ähnliches gilt wahrscheinlich und hoffentlich von der nötigen Revolutionierung der post-stalinistischen Gesellschaftsordnung oder -unordnung im Osten.

17, 3. Revolution ohne blutige Gewalt ist auch in der Dritten Welt wünschenswert, wahrscheinlich aber in nicht wenigen Ländern unmöglich. Die Gewalt der bestehenden Ordnung oder Unordnung, sehr oft blutige Gewalt, ist hier naiv, brutal und schwach. Das aber sind die Bedingungen, unter denen Revolution ohne blutige Gewalt unmöglich, blutige Revolution möglich und notwendig wird.

18. Christentum in der Welt von heute verpflichtet zur sozialen Revolution. Gemessen am Maßstab des christlichen Glaubens ist der bestehende Zustand im Westen, Osten und in der Dritten Welt im Widerspruch zur Nächstenliebe. Es ist real möglich, dies zu ändern. Also muß es geändert werden.

18, 1. Christen müssen mit allen nur möglichen Mitteln dahin wirken, daß der Kampf gegen die Gewalt — oft blutige Gewalt — der bestehenden Ordnung bzw. Unordnung geführt wird ohne blutige Gewalt. Jede blutige Gewalt, auch wenn sittlich gerechtfertigt, neigt zur Entartung, zum Terror um seiner selbst willen, fordert ungeheure Menschenopfer, entsetzliche Zerstörungen.

18, 2. Erst wenn alle Möglichkeiten der Revolution ohne blutige Gewalt erschöpft sind oder von vornherein aussichtslos erscheinen, erst dann kann und muß es ein christliches Ja zur Revolution mit blutiger Gewalt geben. Christen müssen stets dahin wirken, daß die blutige Gewalt auf ein unvermeidliches Minimum beschränkt bleibt und so rasch wie irgendwie möglich durch unblutige Mittel ersetzt wird. Christen müssen den Vorgang des Messens einer bestehenden gesellschaftlichen Struktur am Maßstab ihres christlichen Glaubens in Permanenz vornehmen. Sie müssen ständig fragen:

18, 2, 1. Verletzt die bestehende Ordnung das Gebot der Nächstenliebe mehr als die alternative revolutionäre Umwälzung?

18, 2, 2. Verletzt das Beharren auf Revolution ohne Gewalt und die sich daraus ergebende Unmöglichkeit der Revolution und somit Fortbestehen des bestehenden Zustandes das Liebesgebot mehr als der Übergang zur Revolution mit blutigen Mitteln?

18, 2, 3. Verletzt das Verbleiben bei der Revolution mit blutigen Mitteln das christliche Liebesgebot mehr als der Übergang zu unblutigen Mitteln, selbst wenn dadurch manche Errungenschaften der Revolution gefährdet werden?

18, 3. Nur nach diesem Meßvorgang gemäß bestem Wissen und Gewissen (Sachwissen und christlichem Gewissen) läßt sich gegebenenfalls antworten: Revolution ist ein Akt christlicher Nächstenliebe.

19. Die reale Möglichkeit des Übergangs von der realen Utopie zur Realität bedeutet nicht, daß Utopie verwirklicht werden kann im Sinne eines irdischen Paradieses und eines Endes der Geschichte. Jeder erreichbare menschliche Zustand ist unvollkommen und überholbar. Aber das ist kein Opiat, keine Ausrede für Untätigkeit, sondern ein Antrieb zur Aktion.

20. In der wissenschaftlich-technischen Revolution stecken, außer großen Chancen, auch große Gefahren. Wer kein großes Ziel vor sich sieht, sieht stattdessen nur diese Gefahren. Christen und Marxisten sehen große Ziele vor sich. Sie unterschätzen die Gefahren nicht, für größer aber als die Furcht halten sie die Hoffnung².

² Anmerkung der Redaktion: Es interessiert den Leser vielleicht zu erfahren, daß die Thesen über die Revolution und die These, daß heute nur noch Christentum und Marxismus von Interesse seien, in der Diskussion kritisch weiterverfolgt wurden.

Karl Marx im Urteil der Kirche

Von Professor Johannes B. Hirschmann SJ, Frankfurt

Im ersten Satz des Kommunistischen Manifests sieht sich Karl Marx selbst im Schatten des Urteils der Kirche: „Ein Gespenst geht um in Europa, das Gespenst des Kommunismus. Alle Macht des alten Europa hat sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dieses Gespenst verbündet: der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten.“

Die Kirche also, im Widerspruch gegen Marx, Repräsentantin eines illusionären Antikommunismus, in einer Allianz mit geschichtlich überholten und reaktionären Kräften, und damit — da ja diese Gegensätze letztlich klassenkampfbedingt sind — die Kirche als Verbündete des Kapitals und seiner ideologischen Beschützer, die Kirche im Kreuzzug gegen die Freiheitsbewegung des Menschen, als die sich der Kommunismus versteht. Lebt sie doch, wie Religion überhaupt, nach der Sicht von Marx, von der Projektion der Wünsche des in sozialer Selbstentfremdung lebenden Menschen in ein imaginäres Jenseits, bestimmt, abzusterben in dem Maß, in dem sich in revolutionärer Tat die Menschheit von ihren Ketten befreit.

Bis zu seinem, etwa 35 Jahre später erfolgenden Tod dürfte sich an Karl Marxens persönlicher Vorstellung vom Urteil der Kirche über ihn wenig geändert haben.

So dürfte ihn auch das Urteil Pius IX. wenig bewegt haben, das dieser im Dezember 1864 — in Verbindung mit dem Syllabus — als erster Papst über den von Marx geschichtlich mitbestimmten Kommunismus sprach. Er sah dabei den Sozialismus in Zusammenhang mit verdächtigen Geheimgesellschaften und im Widerspruch zur christlichen Lehre von Familie und Erziehung.

In ähnlichem Zusammenhang noch erscheint er auch Leo XIII. im ersten Jahr seines Pontifikats, wo er sich in der Enzyklika „Quod apostolici muneris“ vom 28. Dezember 1887 zum ersten Mal als Papst mit der „Seuche“ des Kommunismus auseinandersetzt.

Aber so undifferenziert wie in diesen ersten Stellungnahmen ist das Urteil der Kirche über den Mann, die Auffassung und das Programm nicht geblieben. Bereits über ein Jahrhundert dauert die Bemühung darum an, und sie ist, weit davon entfernt, zum Abschluß gekommen zu sein, in unsern Tagen erneut in vielfache Bewegung gekommen. Sehr unterschiedliche Momente sind dabei sichtbar geworden, die zu einer Synthese zusammenzufassen noch nicht möglich erscheint. Die in Metternich und

dem Zaren verkörpert geschichtlichen Mächte sind tot. Marx selbst aber lebt noch, und auch die Kirche.

Aus dem Urteil der Kirche über ihn seien nur aus drei Stadien Stellungnahmen ihres Lehramts herausgegriffen, die die Komplexität dieses Urteils beleuchten.

I.

Die Sozialismusenzyklika von 1887

Die Sprache Leos XIII., der sich als erster unter den Päpsten ausführlicher mit dem Sozialismus auseinandersetzt, ist zunächst von großer Massivität und Schärfe.

„Ihr merkt, daß wir hier von einer Ketzerei sprechen; von der Ketzerei jener, die sich mit verschiedenen und fast barbarischen Namen Sozialisten, Kommunisten oder auch Nihilisten nennen. Wir sprechen von einer Ketzerei, die über den ganzen Erdball verstreut, in einem verbrecherischen Bund fest vereinigt, nicht länger mehr ihren Hort im Dunkel geheimer Zusammenkünfte sieht, sondern voll offener Zuversicht ans Licht tritt und ans Werk geht, einen alten Plan zu verwirklichen, nämlich die Fundamente der ganzen weltlichen Gesellschaft niederzureißen. Keine Bestimmung, die durch menschliches und göttliches Gesetz zum Schutz und zur Schönheit des Lebens weise erlassen wurde, lassen sie heil und unangetastet. Den Autoritäten, auch den höchsten, denen doch nach dem Wort des Apostels jeder Mensch untertan sein soll, die von Gott selbst Gewalt haben zu befehlen, verweigern sie den Gehorsam. Sie proklamieren eine vollständige Gleichheit aller Menschen in Rechten und Pflichten. Die urgeschöpfliche Verbindung von Mann und Frau, die selbst barbarischen Völkern heilig ist, entkleiden sie ihrer Ehre, und ihr Band, das Hauptfundament der häuslichen Gemeinschaft, zersetzen sie, ja liefern sie einfach dem menschlichen Triebleben aus. Von wilder Gier nach den gegenwärtigen Gütern ergriffen, rennen sie an gegen das Eigentumsrecht, das doch im Urgesetz selbst begründet ist. Unter dem Schein, den Bedürfnissen aller Menschen entgegenzukommen und alle Wünsche zu erfüllen, streben sie in ungeheuerlichem Gewaltsinn nun danach, alles zu enteignen und auf die Gemeinschaft zu übertragen, was durch rechten Erwerb, rechtmäßige Erbschaft, durch Arbeit von Geist und Hand, durch sparsamen Lebenswandel erworben wurde. Und diese ungeheuerlichen Ansichten verbreiten sie in ihren Versammlungen, hämmern sie in ihren Flugschriften den Menschen ein, werfen sie durch eine Wolke von Zeitungen in die Menge, so daß dadurch das ehrwürdige Institut der Könige und die Autorität unter den Menschen bei den aufrührerischen Volksmassen derart in Mißgunst gerät, daß nun schon verbrecherische Verräter alle

Zügel abwerfen und wiederholt innerhalb von kürzester Zeit in lasterhafter Tollheit gegen die Lenker der Staaten die Waffen erhoben“ (n. 1—3).

Wie antwortet der Papst auf diese Bewegung, die er nicht sehr differenziert, und offensichtlich beeindruckt von Zeitgeschehnissen, welche er für besonders symptomatisch hält, darstellt?

Einen ersten Schwerpunkt seiner Antwort schafft die Auseinandersetzung mit der Gleichheitsfrage. Der kommunistischen Betonung dieser Gleichheit stellt er eine Unterscheidung entgegen, die auch Ungleichheit unter den Menschen als gottgewollt hervorhebt. Die Ungleichheit im Recht und in der Herrschaft stammt vom Schöpfer unseres Wesens selbst, „von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat“ (Eph 3, 15).

Es ist ein langer Weg von diesem zeitbedingten Akzent Leos XIII. bis zur Behandlung der gleichen Frage durch das kirchliche Lehramt im II. Vatikanischen Konzil. Dort wird in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ ein ähnlicher Akzent gesetzt wie der, den Marx setzte: „Gewiß sind, was die verschiedenen physischen Fähigkeiten und die unterschiedlichen geistigen und sittlichen Kräfte angeht, nicht alle Menschen auf einer Stufe stehend. Doch jede Form der Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechtes, der Rasse oder der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache und der Religion muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem göttlichen Willen widerspricht. Denn es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß diese Grundrechte der Person noch immer nicht als unverletzlich gelten, etwa das Recht der Frau in der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes, oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und der Kultur. Obwohl zwischen den Menschen berechnete Unterschiede bestehen, fordert die Gleichheit der Personwürde, daß wir zu humaneren und der Billigkeit entsprechenderen Lebensbedingungen kommen. Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern und Völkern in der einen Menschheitsfamilie sind ein Ärgernis“ (n. 29). Man spürt, in welchem Umfang sich auch in der Auseinandersetzung mit der stürmischen Gleichheitsforderung bei Marx das Urteil der Kirche differenziert und Elemente derselben in ihre eigene soziale Bemühung integriert. Sie teilt nicht seine Auffassung vom geschichtlich notwendigen Weg der Verwirklichung dieser Gleichheit über Verelendungen, Krisen, Diktatur des Proletariats bis zur klassenlosen Gesellschaft. Aber sie öffnet sich einer Dynamik der Evolution rechtlicher Institutionen zum Schutz der Gleichheit (Sicherung der Menschenrechte in Verfassung und Gesetzgebung, Ausbau der Beteiligungsrechte aller an der Gestaltung des sozialen und politischen Lebens, breitgestreute Bildungsmöglichkeit u. ä.).

Etwas Ähnliches begegnet uns bei dem zweiten Schwerpunkt der ersten Sozialismusenzyklika: der Forderung nach der Revolution der Gesellschaft. Die Kirche scheint sie eindeutig zurückzuweisen:

„Wenn sich trotzdem ereignet, daß Staatslenker ihre Macht willkürlich und ungebührlich ausüben, dann läßt die Lehre der katholischen Kirche eine eigenmächtige Waffenerhebung gegen sie nicht zu, damit nicht die ruhige Ordnung immer mehr ins Wanken komme und die Gesellschaft dadurch noch größeren Schaden erleide. Und wenn es einmal soweit gekommen ist, daß jede Hoffnung auf Rettung geschwunden ist, dann lehrt sie, daß man durch die Verdienste der christlichen Geduld und inständiges Gebet zum Herrn die Abhilfe beschleunige“ (n. 15). Man vergleiche damit den Text der Enzyklika „*Populorum progressio*“ Pauls VI. vom 26. März 1967, der auch hier ein *Distinguo* enthält — und vorsichtig formulierend — auch die Möglichkeit des revolutionären Aufstandes offenhält:

„Jeder revolutionäre Aufstand — ausgenommen im Fall eindeutiger und lange dauernder Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet — zeugt neues Unrecht“ (n. 31). Auch hier greift die Kirche das Anliegen auf, das bei Marx ausgesprochen ist, daß geschichtliche Notwendigkeiten revolutionäre Umgestaltungen rechtfertigen können. Sie sieht aber, im Unterschied zu Marx, darin exzeptionelle Situationen. Für gewöhnlich erwartet sie die fällige Umgestaltung von mehr evolutiven Bemühungen. Eine gewisse Ironie der Geschichte liegt darin, daß die Öffnung des kirchlichen Urteils sich in Auseinandersetzung mit dem Mißbrauch der Macht durch ein von Marx inspiriertes politisches Regime anbahnte.

Eine ähnliche Differenzierung der kirchlichen Sprache gegenüber dem ersten Urteil von 1887 begegnet uns in der Frage der Sozialorganisationen. Leo schreibt: „Es erscheint als zielstrebig, daß die Bischöfe jene Assoziationen fördern, die, im Schutz des Glaubens gegründet, allen Mitgliedern Zufriedenheit mit ihrem Los, Geduld in ihrer Arbeit einflößen und sie zu einem stillen, ruhigen Lebenswandel anleiten“ (n. 25).

Wie ganz anders wird vom gleichen Papst wenige Jahre später in der Enzyklika „*Rerum novarum*“ vom 15. Mai 1891 die Funktion der Arbeiterassoziationen gesehen: sie erscheinen nun als Mitträger der organisierten Selbsthilfe der Arbeiter in der Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse (n. 36—44). Es ist bekannt, daß Marx diesen mehr evolutiven Wegen der Sozialpolitik recht kritisch gegenüberstand. Aber in der Erwartung der Übernahme der eigenen Aufgabe durch die Arbeiter zur Besserung ihrer Stellung in der Gesellschaft ist ein gemeinsames Element mit der sozialen Bemühung der Kirche gegeben, auf dessen intensiveren Ausbau, wie Marx, auch die Kirche immer mehr hinwirken wird.

Vergleicht man die leidenschaftliche Sprache von Karl Marx in jenen Jahrzehnten mit den Worten der ersten leoninischen Sozialenzyklika, so spürt man in dieser noch nicht das Wissen um jene „Zeichen der Zeit“, das gleichzeitig in der Kirche schon Männern wie Bischof Ketteler von Mainz geschenkt war. Es fehlt ihnen noch jene prophetische Kritik der bestehenden Verhältnisse, noch jener aktive Impuls, sie von innen her zu verändern, die uns bei Marx auf Schritt und Tritt begegnen. Dieser Mangel ist aber dadurch mitbedingt, daß in jenem kommunistischen Aufbruch in Theorie und Praxis die Wahrheit vom Menschen und seiner Bestimmung in der Welt verkürzt erscheint, während die volle Wahrheit allein den Menschen zur Freiheit führen kann. Es ist das Anliegen der weiteren Entwicklung in der kirchlichen Soziallehre, einerseits dieses Menschenbild, vor allem seine sozialen Züge, klarer herauszuarbeiten, sie andererseits so wirksam in Aktion umzusetzen, daß dadurch die Welt verändert wird.

II.

Von „Rerum novarum“ bis „Mater et magistra“

Mit „Rerum novarum“ kommt ein neuer Zug in die päpstlichen Aussagen. Die Kirche stellt sich stärker der geschichtlichen Wirklichkeit und nimmt ihre Reformbedürftigkeit nicht weniger ernst als Marx. Die Sprache der Kirche ist nicht weniger kritisch und scharf als die Marxsche. Der prophetische Ton ist unüberhörbar.

Immer deutlicher schälen sich, in Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik und Programmatik, drei Themen in der kirchlichen Soziallehre heraus: Eigentum, Familie und Autorität des Gemeinwesens erscheinen als drei fundamentale Ordnungsmächte, in deren — untereinander verflochtener — zeitgerechter Weiterentwicklung eine Lösung der sozialen Frage, eine Überwindung der Klassengesellschaft gesehen wird.

Sieht Marx im Eigentum eine geschichtliche Institution, die die Selbstentfremdung des Menschen in der Klassengesellschaft spiegelt, so arbeitet Leo nun in „Rerum novarum“ den Zusammenhang der naturrechtlichen Institution des Privateigentums mit der menschlichen Personalität und Freiheit heraus. Auch er setzt ein Distinguo. Die individualistische Gestalt, die das konkrete Eigentum angenommen hat, entspricht nicht der wesentlichen Bestimmung dieser Institution.

Ihre personale und soziale Funktion werden vor allem von Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ vom 15. Mai 1931 weiter entwickelt.

Von dieser Sicht des Eigentums her kommt die Kirche zu einer nicht weniger harten Kritik des Status quo in den konkreten Eigentums-

verhältnissen wie Marx. Im Gegensatz zu ihm aber hält sie an der grundsätzlichen Forderung nach der Beibehaltung der Institution fest — ja sie sieht immer mehr im breiteren Zugang aller zum Eigentum ein unverzichtbares Element der Sozialreform heute.

In dem Marxschen Drängen zur Kollektivierung des Eigentums sieht sie dagegen die Gefahr neuer und unmenschlicherer Formen der Selbstentfremdung der Person, die Ablösung eines sozialen Irrweges durch einen noch verhängnisvolleren.

Ähnlich erscheint den Päpsten der Wesensbezug des Menschen zu Ehe und Familie als ein Element menschlicher Personalität und sozialer Freiheit. Die Leichtigkeit, mit der die Marxsche Programmatik die Familie dem Staat und der Gesellschaft zu opfern bereit ist, hängt wohl zusammen mit ihrer zu einseitigen Zuordnung zu den ökonomischen Verhältnissen. Hier hat Marx gewiß auch den Blick der Kirche für Zusammenhänge geschärft. Auf die Bedeutung einer rechten Eigentumspolitik für die Familienpolitik kommen die Dokumente der kirchlichen Soziallehre z. B. immer wieder zu sprechen (Lohnproblem, Frauenarbeit). Zugleich aber werden andere Dimensionen der Familie, die bei Marx zu kurz kommen, gesehen und betont (die personalen Werte, die Erziehungsfunktion, der Bezug zum Religiösen).

Schließlich stellen die Päpste auch im Unterschied zur ideologischen Beheimatung des Staates und seiner Gewalt im gesellschaftlichen Überbau über den Produktionsverhältnissen bei Marx sein Verhältnis zum Wesen des Menschen, seiner sittlichen Würde und damit auch seiner Freiheit heraus. Sie sehen die Gefahr, daß er bei der Entwicklung zur Diktatur des Proletariats reines Machtinstrument in der Hand einer Klasse wird, und dadurch — wenn auch mit dem Ziel der gesellschaftlichen Befreiung — zu einem Mittel menschlicher Knechtung. Man kann die Frage stellen, ob ein gerader Weg von Marx zu Stalin führt — man wird schwerlich leugnen können, daß das Marxsche Staatsverständnis sich gegen diesen Weg nicht genügend abgesichert hat.

Der Versuch der Verwirklichung der Marxschen Gedanken in den kommunistischen Diktaturen hat gezeigt, wie begründet die Kritik war, die, nicht nur auf die soziale Wirklichkeit unseres Jahrhunderts bezogen, sondern auch auf das Marxsche Reformprogramm, wurzelnd in ihrer naturrechtlichen Tradition, die Soziallehre der Kirche aussprach. Sie wird bestätigt durch die Entwicklung, die die Institutionen des Eigentums, der Familie und des Staates in den kommunistischen Ländern selbst genommen haben — in denen sich zeitlos gültige Wahrheiten vom Menschen, die die Kirche in ihrem Urteil über die Marxsche Lehre herausstellte, ebenso durchhielten, wie einige von Marx gesehene Wahrheiten Berücksichtigung fanden in der Differenzierung des kirchlichen Urteils.

Noch mit einem andern Element der Marxschen Theorie setzt sich in diesen Jahrzehnten die kirchliche Soziallehre betont auseinander, mit der Lehre vom Klassenkampf.

Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist, so sagte Leo XIII. in „*Rerum novarum*“, „daß man das gegenseitige Verhältnis der Klassen so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur aus ein Spannungsverhältnis wäre, ein Gegensatz zwischen der besitzenden und der unvermögenden arbeitenden Klasse, ein unversöhnlicher Gegensatz, der sie zum Kampf aufrufe. Das Gegenteil ist eigentlich der Fall. Die Natur selbst hat vielmehr alles zur Eintracht, zur gegenseitigen Entsprechung hingeordnet. Und so wie im menschlichen Leib bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so will die Natur selbst, daß im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht darstellen; denn die eine hat die andere durchaus notwendig. So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen. Eintracht ist überall die unerläßliche Verbindung von Ordnung, der fortgesetzte Kampf erzeugt Verwilderung und Verwirrung“ (nn. 14 u. 15).

Pius XI., der geschichtlichen Wirklichkeit gerechter werdend als Leo XIII., der mehr im Normativen bleibt, hat diese Gedanken seines Vorgängers in „*Quadragesimo anno*“ ergänzt: „In heißem Bemühen müssen Staatsmänner und gute Staatsbürger dahin trachten, aus der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände sich emporzuarbeiten. Erneuerung einer ‚ständischen Ordnung‘ also ist das gesellschaftspolitische Ziel. Bis zur Stunde dauert ja der unnatürliche Zustand der Gesellschaft fort und ermangelt infolgedessen der Dauerhaftigkeit und Festigkeit: ist doch die heutige Gesellschaft geradezu aufgebaut auf der Gegensätzlichkeit der Interessenlagen der Klassen und damit auf dem Gegensatz der Klassen selbst, der allzu leicht in feindseligem Streit ausartet... Die Notwendigkeit schleunigster Abhilfe gegenüber diesem Zustand, der eine Gefährdung der menschlichen Gesellschaft bedeutet, kann niemand verkennen. Durchgehende Abhilfe aber hat die Ausräumung dieses Gegensatzes zur unerläßlichen Voraussetzung und erscheint kaum anders möglich als dadurch, daß wohlgefügte Glieder des Gesellschaftsorganismus sich bilden, also ‚Stände‘, denen man nicht nach der Zugehörigkeit zur einen oder andern Arbeitsmarktpartei, sondern nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des einzelnen angehört“ (nn. 81—83).

Es ist bekannt, daß das hier vorgeschlagene Ordnungsbild — zumal in Verbindung mit dem Mißverständnis des „ständischen“ Gedankens — sich auch innerhalb der katholischen Soziallehre nur in sehr temperierter

Form durchhalten konnte. Johannes XXIII. hat darum in der Enzyklika „Mater et Magistra“ vom 15. Mai 1961 die hier gesetzten Akzente, der Dynamik des heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsprozesses entsprechend, verlagert. Er sieht die Überwindung der Gegensätze in der Klassengesellschaft vor allem in einem stärkeren Ausbau unterschiedlicher Formen der Mitbeteiligung und Mitbestimmung aller an der Gestaltung der Institutionen und des Lebens dieser Gesellschaft. Das alte, schon bei Marx sichtbare Anliegen, bleibt deutlich: die Gefahr der Selbstentfremdung des Arbeiters infolge seines Ausschlusses von echter Mitverantwortung in der Gesellschaft, die ihn zu einem bloßen Objekt entwürdigt, und die Überwindung dieser Gefahr durch institutionelle Neuordnungen.

Wenn Bloch auf die Gefahr hingewiesen hat, daß das Wort von der „Partnerschaft“ leicht zum Eia Popeia wird, so mag er recht darin haben, daß wir wahrhaft befreiende Lösungen für das Problem noch nicht haben. Aber das partnerschaftliche Motiv dürfte ihnen näher stehen als das von der Wirklichkeit her nicht mehr so recht überzeugende vom Klassenkampfcharakter unserer Gesellschaft. Das Klassenkampfmotiv begegnet uns heute — in abgewandelter Form — in einem neuen Zusammenhang, der sich schon in „Quadragesimo anno“ andeutet.

Nicht zufällig bietet Paul VI. in „Populorum progressio“ für die Überwindung klassenähnlicher Gegensätze zwischen den reichbegüterten Ländern und Entwicklungsländern Lösungen an, wie sie von Leo XIII. in „Rerum novarum“ bis zu Pius XI. in „Quadragesimo anno“ für die Überwindung der innerstaatlichen Klassengegensätze angeboten wurden. Die gleichzeitig von Paul VI. ausgesprochene Kritik liberalistischer Elemente in kapitalistischen Wirtschaftsformen und die Forderung ihrer institutionellen Überwindung durch Ausbau zwischen- und überstaatlicher Rechtsordnungen hat in der marxistischen Welt ein viel positiveres Echo gefunden als seinerzeit die Gedanken von „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ für die innerstaatliche. Ist „Aufstieg der Völker“ ein neues Wort für Frieden, und Frieden eine Notwendigkeit für eine vom technischen Fortschritt bestimmte weltweite Völkergemeinschaft, dann verlangt die Sicherung dieses Friedens nicht nur zu Zwecken der Rechtsverteidigung, sondern auch der wirtschaftlichen Zusammenarbeit der Völker Institutionen, die den Gegensatz zwischen den Wirtschaftsweisen der kommunistisch beherrschten und der von freier Marktwirtschaft bestimmten Länder überwinden helfen.

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ hat das II. Vatikanische Konzil die Erwartung ausgesprochen, daß „Fachleute eine gemeinsame Grundlage erarbeiten für einen gesunden Welthandel, was um so leichter zu erreichen sein wird, wenn die einzelnen Vorurteile ablegen und zu einem aufrichtigen Dialog bereit sind“ (n. 85).

Es schien den Konzilsvätern, daß trotz der Schwierigkeiten dieses Versuchs die heutigen von Marxisten regierten Länder des Ostens — ideologisch von zeitbedingten Elementen des 19. Jahrhunderts distanziert — Ansätze in ihrer Wirtschaft und Gesellschaft haben, die, im Dialog weiterentwickelt, gemeinsame Aktionen von Christen und Marxisten, etwa in der Entwicklungshilfe oder Friedenssicherung einmal möglich machen könnten.

Noch ein letztes Kernstück der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Marxismus muß hier genannt werden: der Materialismus. Am ausführlichsten kommt darauf Pius XI. in seiner Enzyklika vom 19. März 1937 an die mexikanischen Bischöfe zu sprechen. Es heißt dort:

„Die Lehre, die der Kommunismus oft genug in seinen täuschenden Hüllen verbirgt, gründet sich im wesentlichen noch heute auf die von Marx verkündeten Grundsätze des sogenannten dialektischen Materialismus und des historischen Materialismus, dessen allein richtige Auslegung die Theoretiker des Bolschewismus zu vertreten glauben. Nach dieser Lehre gibt es nur eine einzige ursprüngliche Wirklichkeit, nämlich die Materie mit ihren blinden Kräften, aus denen sich Pflanze, Tier und Mensch entwickelt haben. Auch die menschliche Gesellschaft ist nichts anderes als eine Erscheinungsform dieser Materie, die sich in der angedeuteten Weise entwickelt und mit unausweichlicher Notwendigkeit in einem ständigen Kampf der Kräfte dem endgültigen Ausgleich zustrebt: der klassenlosen Gesellschaft“ (n. 9).

Nachdem dann das Menschenbild und das Gesellschaftsbild dieses Systems kurz umrissen werden, endet die Darstellung mit dem vernichtenden Urteil: „Ein System voll von Irrtum und Trugschlüssen, das ebenso der gesunden Vernunft wie der göttlichen Offenbarung widerspricht. Es ist Umsturz jeder gesellschaftlichen Ordnung, weil Vernichtung ihrer letzten Grundlagen. Es ist Verkennung des wahren Ursprungs, der Natur und des Zweckes des Staates. Es ist Entrechtung, Entwürdigung und Versklavung der menschlichen Persönlichkeit“ (n. 14).

Dieses Urteil erscheint so summarisch, so massiv, so definitiv, daß es die heute zu verzeichnenden Bemühungen um das Gespräch zwischen Christen und Marxisten von vornherein aussichtslos erscheinen läßt. Ist dieser Eindruck richtig?

III.

Der Dialog zwischen Christen und Marxisten

Bereits in „Quadragesimo anno“ hatte Pius XI. geschrieben, daß der Sozialismus nicht nur Irrtümer enthielte, sondern auch Wahrheiten. Auch in der ebengenannten Enzyklika an die mexikanischen Bischöfe ist das anerkannt.

Wahr ist die im Marxschen System enthaltene Behauptung von der

Reformbedürftigkeit der gesellschaftlichen Stellung des Arbeiters; wahr die Behauptung von der Fehlorientierung einer individualistisch-liberalistischen Wirtschaftspolitik; wahr die Auffassung von dem diskriminierenden Charakter der gesellschaftlichen Unterschiede in der Klassengesellschaft.

Aber noch fundamentalere Wahrheiten als diese konnte sich die Kirche in ihrem Urteil über Marx zu eigen machen. Wahr ist die Bedeutung, die die wirtschaftlichen und produktionstechnischen Verhältnisse für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen und ihre Entwicklung hat, bis hinein in den Bereich des sittlichen und religiösen Lebens. In Anerkennung dieser Wahrheit schenkt die Entwicklung der kirchlichen Soziallehre diesen Verhältnissen und ihrer Eigengesetzlichkeit wachsende Aufmerksamkeit. Schon wird die Frage gestellt, ob sie dabei nicht zu sehr ins Detail geht. Sie stellt in Anerkennung ihrer begrenzten Zuständigkeit dem marxistischen Programm kein eigenes konkretes wirtschaftsgesellschaftliches Programm gegenüber. In der Ausformulierung eines solchen sind auch unter Christen verschiedene und entgegengesetzte Auffassungen möglich, mit unterschiedlichen Stellungnahmen zu Elementen der Marxschen Gesamtlehre. Sie sind der Grund für die oft auch so unterschiedlichen Beurteilungen der Fruchtbarkeit eines Dialogs mit den Marxisten auf der Basis wirklicher Gemeinsamkeiten.

Eine zweite grundlegende Wahrheit, deren Anerkennung durch die Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus bedeutsam vorangekommen ist, ist die Wahrheit von der Geschichtlichkeit des Menschen und der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Situation, will man die zeitgerechten Imperative sozialer Aktion erkennen. Gewiß, die kirchliche Naturrechtslehre war nicht einfach identisch mit dem Rationalismus der Aufklärung, aber unleugbar bestand doch in den letzten Jahrhunderten die Gefahr, daß die katholische Soziallehre in den Sog rationalistischer Abstraktionen des aufgeklärten Naturrechts kam und damit allzu sehr den Zusammenhang mit der menschlichen Geschichte verlor. Die Sicht dieser Gefahr hat, vor allem seit Johannes XXIII., dazu geführt, daß auch die empirische Sozialforschung und Geschichte in der katholischen Soziallehre stärker zu ihrem Recht kommen und die Wirklichkeitsnähe ihrer Forderungen stärken. Natürlich muß nun auch vor der Gefahr des entgegengesetzten Extrems gewarnt werden: jene grundsätzliche Betrachtung zu kurz kommen zu lassen, in der gerade auch in der Auseinandersetzung mit Marx eine Stärke der kirchlichen Soziallehre lag.

Noch eine dritte Wahrheit hat die Auseinandersetzung mit Marx heute stärker ins Bewußtsein der Kirche gehoben: daß es nicht nur darauf ankommen kann, die Welt zu interpretieren, sondern auch zu ändern. Ein vertieftes Verständnis dessen, was Glauben ist, ist hier unverkennbar.

Und damit stehen wir vor einem letzten Fragekreis im Thema „Marx im Urteil der Kirche“.

Theodor Steinbüchel war einer der ersten unter den katholischen Sozialwissenschaftlern, der dazu aufrief, sich nicht allzu leicht zufriedenzugeben mit der vordergründigen Versicherung von Karl Marx, er denke und handle nur im Rahmen geschichtlicher Notwendigkeiten und weltimmanenter Imperative, und nicht das ethische Gewicht seines Ja zum vollen Menschentum des Menschen zu übersehen, das ihn in die humanistische Tradition des Abendlandes einbezieht. Ja gerade von hier aus stellen sich seinem Werk dann entscheidende Fragen einer immanenten Kritik. Führt sein System nicht zu einer neuen kollektivistischen Selbstentfremdung des Menschen, und dem Verlust der Freiheit? Führt es nicht zur Auffassung, man brauche nur die Institutionen zu reformieren, und das Reich der Freiheit sei gewährleistet? Ist nicht die Verantwortung der in all diesen Institutionen lebenden und handelnden Menschen auch ein zur Lösung aufgegebenes, von den Institutionen selbst aber nicht adaequat lösbares Problem? Vergißt nicht diese Theorie, indem sie den Menschen auflöst in seine gesellschaftliche Funktion, daß sie dem Menschen als Person damit nicht gerecht wird, da er als solche ja jede Institution transzendiert und in ihnen nie zur Erfüllung seines Gesamtsinnes kommen kann?

Marx war Atheist, der Atheismus ein integrierender Bestandteil seiner Lehre und Aktion — diesen Tatbestand hat das Urteil der Kirche immer beachtet. Aber auch und gerade das Urteil der Kirche über den Atheismus ist nun differenzierter geworden. Das II. Vatikanische Konzil enthält in der Pastoralkonstitution „Kirche und Welt“ einen eigenen Abschnitt über die Gestalt des Atheismus, die er im dialektischen Materialismus annahm (n. 20). Wichtiger als das, was in diesem Abschnitt unmittelbar gesagt wird, dürfte das sein, was im Zusammenhang über die Haltung der Kirche zum Atheismus steht: Sie verurteilt ihn wegen seines Widerspruchs zu Vernunft und Erfahrung, wegen seines neuen Beitrags zur Selbstentfremdung des Menschen. Sie sieht aber seine Wurzeln in vielen Motiven, die sie heute verständnisvoller zur Kenntnis nimmt als noch vor wenigen Jahrzehnten. Auch die Schuld der Gläubigen in diesem Zusammenhang leugnet sie nicht. Darum erwartet sie Heilung vor allem von dem Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens... „Dieser Glaube muß seine Fruchtbarkeit bekunden, indem er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane durchdringt, und sie zur Gerechtigkeit und Liebe vor allem gegenüber den Armen bewegt“ (n. 21). Ihr Wunsch nach dem Dialog im Dienst dieser Gerechtigkeit schließt auch den Marxisten nicht aus. Dieser neue Dialog ist im Gang.

BESPRECHUNGEN

MORALTHEOLOGIE

Rock, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung. Münster: Regensburg-Verl. 1966. 243 S., Lw. 24,80 DM.

Die Aktualität des Themas wird äußerlich schon sichtbar in den vielen Veröffentlichungen dazu. Daß die meiste von R. benützte Literatur nach dem 2. Weltkrieg erschienen ist, kann nicht wundernehmen, nachdem Europa totale Staaten erlebt hat und noch erlebt. (Man vermißt bei der Literatur nicht gern: Tischleder, Staatsgewalt und katholisches Gewissen, Frankfurt, 1927!) Verf. versteht es, das Studium des interessierenden Buches anregend zu gestalten. — Drei Teile zeichnet Verf. selbst ab: Zuerst skizziert er die Ansichten der zur Frage am meisten bekannt gewordenen protest. Theologen: O. Dibelius, Berggrav, Thielicke, W. Künneth, Bonhöffer, Soe, Diem, K. Barth, E. Brunner und schließt daran die prot. Exegese der maßgebenden Bibelstellen. Im 2. Teil folgt auf die traditionelle „doctrina catholica“ (72–74) eine Befragung von AT und NT (85–96) und eine Kritik einiger Lösungsversuche (97–115). Die wichtigsten Ausführungen des Verf. bringt der 3. Teil, in dem grundsätzlich das Problem: Widerstand gegen die Staatsgewalt — erörtert wird: gesellschaftsphilosophisch (117–135), in NT-exegetischer Analyse (136–142). Das 3. Kapitel bleibt wieder in philosophischer Ethik mit Erörterungen über: *justitia legalis*, Autorität, Gehorsam, Gemeinwohl, Friede. Hier legt Verf. auch seinen eigenen Standpunkt dar (144–189), der im wesentlichen zu billigen ist. Der ständige Blick auf den 20. Juli 1944 in Deutschland enthält die Gefahr einer Beeinträchtigung der grundsätzlichen Beurteilung. Auch halte ich die Verbindung mit dem früher viel erörterten „Tyrannenmord“ nicht für glücklich! Wo eine Berechtigung für die Beseitigung eines Diktators nachgewiesen ist — und das trifft zu, wo seine Tätigkeit nicht mehr dem „*bonum commune*“, sondern offensichtlich dem „*malum commune*“ dient —, hat er überhaupt keine Autorität mehr. Daraus folgt nicht, daß jeder ihn töten könnte. Wäre aber nicht eine Gruppe von Männern, die auf Grund ihres Charakters, ihrer fachlichen Qualitäten und einer wohlüberlegten Planung eine „Regierung“ bilden könnte, eine zwar nicht gewählte, aber wirklich stillschweigend anerkannte Volksautorität, die dem *bonum commune* dienen würde — auch durch Beseitigung dessen, der nur das *malum commune* bewerkstelligt? Was im Rahmen der Autorität geschieht, ist nicht Mord-Unrecht, sondern Funktion der *justitia vindicativa*. Daß für die Praxis hier viele Schwierigkeiten bestehen, ist selbstverständlich. N. Seelhammer, Trier

Auer, Alfons: Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf, Patmos-Verlag 1966. 318 S., Lw. 24,— DM.

Die Aktualität des Buches steht außer Frage. Seine Überzeugungskraft ist getragen von einer sauberen Methode, die Verf. selbst angibt (S. 113). „Es soll, ehe von christlicher Integration gesprochen wird, zuerst klar ins Bewußtsein gebracht werden, was zu integrieren ist: die immanente Berufsethik.“ Dem Thema entsprechend bringt jedes Kapitel eine Überlegung zu der entsprechenden ethischen Haltung (142; 170; 187). Diese bedeutet stets Verantwortlichkeit gegenüber den personalen, sozialen, materialen Vorgegebenheiten und geht so in die Wirklichkeit des Lebens hinein. Der geschichtliche Überblick (23–115) ist inhaltlich keine trockene Aufzählung der verschiedenen Perioden, sondern vermittelt in lebendiger Darstellung ein theologisches, wohlabgewogenes, dem jeweiligen Zeitgeist gerechtwerdendes Urteil (vgl. S. 72). — Der 2. Teil über die „immanente Berufsethik“ (115–195) bringt in drei Kapiteln eine Beleuchtung der Lebensbedeutung des Berufes unter dreifachem Aspekt: von der Person, der Beziehung zur Gesellschaft und von der „Sache“ her. Damit ist die Beziehung zur philos. Ethik, zur Anthropologie und Soziologie gegeben. Hier werden die personalen Elemente des Berufes ebenso wie die sachliche Beeinflussung, die von der Gesellschaft ausgehende und die von der Person auf die Gesellschaft hingehende Wirkung aufgezeigt. — Im 3. Teil, der nach dem „theologischen Verständnis der Welt“ fragt, geht Verf. zunächst der mittelalterlichen Sinnbedeutung nach und weist dabei die theologischen Meinungen auf, die dem „ganzheitlichen“ Verständnis hinderlich waren (197–202). Diesem und dem modernen „Weltverständnis“ stellt er die „heutige Theologie der irdischen Wirklichkeiten“ gegenüber (203–230) in ihrer Beziehung zu Schöpfung, Christus, Kirche (230–250). — Das 3. Kapitel handelt vom speziellen „Arbeitsberuf“ in christlicher Sicht, noch präzisiert durch die Glaubensgeheimnisse: Schöpfung, Sünde, Christusgemeinschaft. So erst wird der gottgewollte Wert ganz sichtbar. Aus der natürlichen und übernatürlichen Gesamtschau gewinnt Auer im letzten Abschnitt (290–308) die sittlichen Haltungen: er warnt mit Recht vor einer unkritischen, gutgemeinten Vermischung von Religiösem und Sittlichem, Göttlichem und Menschlichem und klärt das rechte Verhältnis von Gottes- und Weltendienst. In den vielen Verweisen

auf die reiche Literatur konfrontiert A. seine Aussagen mit denen fachkundiger Autoren und beweist so, daß er seine These von der Eigenständigkeit der verschiedenen Bereiche selbst ernstnimmt. Seine nüchtern abwägende, kritisch sichtende Untersuchung bringt das Positive des christlichen Verständnisses gut zur Darstellung. Sein Buch trägt wesentlich bei, die Situation und Aufgaben des „Christen in der Welt von heute“ zu klären. Die nicht leichte Lektüre nimmt das Interesse gefangen und mag wohl dazu beitragen, die rechte Sicht des Berufes auch in die Wirklichkeit umzusetzen. Man darf wohl auch sagen, es sei ein guter „Kommentar“ zu dem Konzilsdekret über die „Kirche in der Welt“.

N. Seelhammer Trier

Diskussion an der Grenze zwischen Moralthologie und Psychotherapie. Von Richard Egenter und Paul Matussek. München: Drömer-Knaur-Verlag 1965. 216 S., Lw. 2,80 DM.

Das Buch ist entstanden aus Vorlesungen in Form von Diskussionen über Grenzfragen zwischen Moralthologie und Psychotherapie. Partner sind der kath. Theologe R. Egenter und der Prof. für Psychotherapie Matussek, beide in München. Sowohl wissenschaftlich wie praktisch berühren die genannten Gebiete sich. In gegenseitigen Fragen und Antworten werden Probleme geklärt, das Gemeinsame, aber auch die beiderseitigen Grenzen aufgezeigt; das ist sicher fruchtbar, da Priester und Psychotherapeut es oft mit denselben Menschen zu tun haben — und beide — wenn auch unter je anderem Gesichtspunkt — der „Gesundheit“ der Menschen dienen wollen. — Im 1. Teil gibt der Psychotherapeut eine Einführung in Sinn und Methode der Psychotherapie (11–40). Die hier vom Moralthologen gestellten Fragen und ihre Beantwortung, und noch mehr im 2. Teil die „kritischen Fragen an den Psychotherapeuten“ sind geeignet, sowohl die positive Bedeutung einer psychotherapeutischen Behandlung wie auch die möglichen psychischen und moralischen Gefahren zu zeigen. Die Diskussion schließt sich an konkrete Erfahrungen aus der seelsorglichen bzw. therapeutischen Praxis an. Im 3. Teil geht es u. a. um Fragen des Glaubens, der kirchlichen Glaubenspraxis, das „mündige“ Gewissen und natürlich auch um mit dem Geschlechtsleben zusammenhängende Lebensschwierigkeiten. Hier hat der Theologe Gelegenheit, irrige Meinungen über katholische Lehren richtigzustellen. Auch über den Priester und seine Probleme wird Beachtliches gesagt. — Das Buch ist ein mutiger Versuch, drängende ethische und psychologische Fragen in ernstem Gespräch zu klären und so verantwortlicher Haltung zu dienen. Allerdings wird nicht ein oberflächliches Durchblättern, sondern nur ein ernstes Eingehen auf das Für und Wider dem Anliegen der Verfasser gerecht.

N. Seelhammer, Trier

Walter, Eugen: Vom heilbringenden Glauben. München: Ars sacra-Verlag 1966. 127 S., Balacuir 12,80 DM.

Die neue Reihe „leben und glauben“ bei Ars sacra bringt von Eugen Walter das angezeigte Büchlein, das interessierte Leser gewiß auf die folgenden Bände aufmerksam macht. Der durch viele Schriften zu Fragen des religiösen Lebens bekannte Verf. schreibt hier über das ebenso aktuelle wie schwierige Thema des Glaubens in so ansprechender Weise, daß man ihm gerne folgt. In gut verständlicher Sprache tut er dar, wie der Glaube als persönliche Entscheidung zugleich die Tiefe der Person ergreift und auch in die Gemeinschaft der Glaubenden führt. Der 2. Teil: „Erfahrungen in und mit dem Glauben“ scheint uns besonders aktuell zu sein, indem W., ausgehend von der Gnadengemeinschaft des Glaubens, die menschliche Seite, das Werden und Wachsen in den verschiedenen Lebensphasen, aufzeigt. Was W. zu den heute bedrängenden Schwierigkeiten sagt, die gegeben sind durch den Stand der Wissenschaft in und außerhalb der Kirche, kann diese zwar nicht einfach lösen, gibt aber wichtige Hinweise, wie man ihnen begegnen kann. So sehr hier psychologische Momente mitsprechen, kann sich in ihnen das Glaubensleben nicht erschöpfen, sondern nur echt religiös im Wagnis der persönlichen Begegnung mit dem in Gnade sich offenbarenden Gott! — Das Büchlein kann — und möge — vielen eine Hilfe sein!

N. Seelhammer, Trier

Klug, Oskar: Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage. Eine gesellschaftspolitische Analyse. Verlag Ernst Rowohlt 1966. 261 S. (rowohlts deutsche enzyklopädie 153/154), brosch. 4,80 DM.

Der Verf., Honorprof. an der Freien Universität Berlin, ist durch spezielle Studien und Veröffentlichungen über politische, soziologische, wirtschaftliche Probleme wohl befähigt, über das Thema des Buches zu schreiben. Nach der Darlegung der Gesellschaftslehre des Marxismus-Leninismus (11–32) zeichnet er die „Gegenkräfte“ Katholizismus und Protestantismus grundsätzlich (32–57), um im 3. Abschnitt die wichtigsten katholischen Verlautbarungen zur Eigentumsfrage, insbesondere seit „rerum novarum“ bis zum II. Vatikan. Konzil (58–123) zu skizzieren und die daraus sich ergebenden Fragen zu

kommentieren. Im 5. Abschn. kommt die Auffassung des Protestantismus zu Wort (124—139), wobei auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, die sich aus dem Umstand ergibt, daß die verschiedenen protestantischen Kirchen kein gemeinsames Lehramt haben und so auch keine für alle verbindliche „christliche Gesellschaftslehre“. Verf. weist auch auf das hin, was Katholiken und Protestanten in der Frage gemeinsam haben und worin sie sich unterscheiden. — Die Beurteilung der beiden großen Glaubensgemeinschaften ist wohlthuend sachlich! In den letzten Abschnitten wendet Verf. sich den „geschichtlichen Tatsachen“ und der Praxis bez. des Eigentums zu. Auch hier weist er — entsprechend dem Thema des Buches — bei der sachlichen Darlegung der modernsten sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit in Konfrontierung mit der Lehre der Kirchen — hin auf die aus dieser sich ergebenden Probleme. Das ist dankenswert!

N. Seelhammer, Trier

Vogel, Gustav L.: *Seltene Menschen. Kleine Pastoral-Psychopathologie*. Freiburg: Seelsorge-Verlag 1967. 60 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, hrsg. von A. Fischer. 2. Reihe, Bd. 3), brosch. 4,50 DM.

Es ist für den Seelsorger heute unerlässlich, daß er die Grundzüge der Psychologie des gesunden und abnormen Seelenlebens kennt. In der Theol. Fakultät Trier wurden seit 30 Jahren regelmäßig Vorlesungen darüber gehalten und Studienfahrten in die Landesnervenklinik Andernach durchgeführt. Die erworbenen Kenntnisse aufzufrischen, ist notwendig, und dazu bietet das angezeigte Büchlein eine gute Hilfe. Wenn es keine neuen Erkenntnisse bringt, so beugt es doch der Meinung vor, hier genüge der gesunde Menschenverstand! Es ist ein gutes Repetitorium mit klugen pastoralen Winken. V. unterbaut seine Ausführungen mit Zitaten aus O. Bumke, K. Schneider u.a. Anstatt Niedermeyer, Hdb. der Pastoralmedizin würde ich lieber das „Kompendium der P.“ von Niedermeyer empfehlen. Zu den Ausführungen über Skrupulosität sei noch einmal auf Snoek, Skrupel, Sünde, Beichte (Fkf. Knecht) verwiesen. Einige (S. 26) gemachte Hinweise auf Gründe zu skrup. Befürchtungen gelten heute nicht mehr (infolge Änderung kirchl. Bestimmungen). Der Ausdruck: Hysterie (S. 38) ist zwar gebräuchlich, wird aber von Psychiatern nicht mehr so allgemein anerkannt. Richtig zeichnet V. das Verhalten der Hy. als Ausdruck von Geltungssucht. Seine kurzen Beispiele sind treffend! A. Adler nennt es „Machtstreben mit weiblichen Mitteln!“ Beachtenswert sind V.' Überlegungen über die Gemütslosen und der letzte Abschnitt (S. 53—56). Gerne empfehlen wir das Büchlein den Seelsorgern!

N. Seelhammer, Trier

Brem, Kurt: *Das Gewissen*. Freiburg: Seelsorge-Verlag 1967. 75 S. (Kleine Schriften zur Seelsorge, hrsg. von A. Fischer, Bd. 7), kart. 5,40 DM.

Diese „psychologische Studie“ wie Verf. seine Abhandlung nennt, ist eine gute Zusammenfassung der Erkenntnisse moderner Psychologie und Charakterkunde über das Gewissen. Schön werden die einzelnen Erscheinungsformen, die Entwicklungsstufen (wobei besonders auf das „Bestimmungsgewissen“ [32—38] hingewiesen sei!) und die Fehlformen (41—52) gezeichnet. Einige Beispiele aus der psychotherapeutischen Praxis machen die Bedeutung des Gesagten für das Leben deutlicher. In allen Kapiteln, nicht zuletzt in dem über die „erzieherische Förderung“ des Gewissens (53—67) ist es das Anliegen des Verf. zu betonen, daß das recht funktionierende Gewissen der gesunden Persönlichkeit entspricht und deren Einordnung in die gesamte Lebenswirklichkeit, die individuelle, die soziale und religiöse, bezweckt und garantiert. — Das Büchlein ist ein guter Leitfaden zur Gewissenbildung in Selbst- und Fremdenzerlebung!

N. Seelhammer, Trier

Schüller, Bruno: *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1966. 196 S., PPb. 15,80 DM.

Der heute schon fast abgegriffene Titel verrät nicht den reichen Inhalt dieses Buches. Es unterscheidet sich von vielen, die dasselbe Thema behandeln durch nüchterne wissenschaftliche Exaktheit, die auch im wesentlichen überzeugt. Gut ist die Erörterung der sittlichen Freiheit in Bezugsetzung zu Gottes Freiheit und „Notwendigkeit“, Gehorsam gegen Gottes Gesetz und menschliches Gesetz, Gnade und Gesetz in der Hl. Schrift (28—60) „Gesetz ist Bindung zum Gehorsam, aber indem es ruft zur Selbstentscheidung“. „Gott will in allen Geboten immer nur das eine vom Menschen: ihn selbst“ ist eine glückliche Formulierung, die wohl die Vorstellung von dem starren unpersönlichen Gesetz zu entkrampfen vermag (61). Die subtilen Überlegungen über Gesetz und Rat (62 f.) werden kaum alle Anhänger der traditionellen Auffassung überzeugen. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt: Gesetz und Sünder. Die Verbindung von Theologie und psychologischen Überlegungen soll das eigentlich Existentielle des Menschen sichtbar machen: Der Mensch ist als Geschöpf sich selbst Gott schuldig als seinem Endziele. Todsünde ist totale Entscheidung gegen Gott, Weigerung, Gott sein übernatürliches Ziel sein zu lassen, Sowohl Sünde wie Umkehr setzen die „totalverfügende Selbstbe-

stimmung" des Menschen voraus. In der Umkehr ruft die Gnade den Menschen aus der sündigen Entschiedenheit gegen Gott heraus. Die Rechtfertigung tritt aber auch nur durch die Mitwirkung mit der Gnade ein (71); das stimmt alles mit der allgemeinen kath. Lehre überein. Neu, aber richtig zu verstehen sind Formulierungen wie diese: „Der Sünder aus freier Entschiedenheit gegen Gott hat sich selbst in Freiheit ergriffen und zwar im Modus der Selbstverneinung, die, soweit es auf ihn ankommt, endgültig ist“ (169). „Der Gerechtfertigte aus Glaubensgehorsam kann seine eigene Wahlfreiheit nur noch als eine an Gott veräußerte haben wollen“ (166). Sch. betont aber, daß dies nicht mit dem „servum arbitrium“ Luthers zu verwechseln ist! Auch die Überlegungen über die Solidarität der Tugenden, über die *moralitas gravis* und *levis*, den Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde seien dem Studium empfohlen. Wer sich die Mühe macht, dem Verf. zu folgen, wird auch die Aktualität des letzten Kapitels für den Glauben spüren.

N. Seelhammer, Trier

Berufsethik der kath. Krankenpflege. Herausgegeben vom Konvent der Kamilianer Freiburg durch P. Dr. Robert Svoboda OSC. Kevelaer, Verl. Butzon und Berker 1967, Lw. 21.— DM.

Zum Zweck des Buches sagt der Herausgeber: „Das Buch soll als Werkbuch aufgefaßt werden“. Dazu bietet es eine gute Grundlage. Bischof Höffner von Münster hat ein Begleitwort geschrieben, indem er — wie auch die Mitarbeiter — die Bedeutung des Krankendienstes als eines für die menschliche Gemeinschaft eminent wichtigen Berufes unterstreicht. Es kann und will die Fachausbildung nicht ersetzen, es setzt diese voraus und betont die ethische Vertiefung der Berufsauffassung. So ist das Buch eine Hilfe zur Wiederholung und Weiterbildung der schon in der Krankenpflege Stehenden. Dem Ziel der Herausgeber wird es am besten gerecht werden, wenn in Arbeitskreisen je aktuelle Kapitel besprochen werden. Dann würde von selbst die trockene pastorale Form z. B. . . „die Schwester soll . . .“ „die Schwester wird . . .“ „die Schwester hat die Möglichkeit . . .“ durch das Gespräch lebendiger und heutige Menschen mehr ansprechen! Trotzdem der Titel allgemein von „Krankenpflege“ spricht, wenden die Verf. sich fast ausschließlich an Frauen, vermutlich, weil die meisten Krankenpflegenden Frauen sind. Eine reiche Literaturangabe bietet nützliche Hinweise für die eigene Weiterbildung, besonders für die Pflege des seelischen und religiösen Lebens.

N. Seelhammer, Trier

PASTORALTHEOLOGIE — LITURGIEWISSENSCHAFT — KATECHETIK

Hofmann, Linus: Exkommuniziert oder nicht? Worte der Klärung und Hoffnung. Trier: Paulinus-Verlag, 1966. 52 S. Pb. 4,80 DM.

Der Trierer Kanonist L. Hofmann läßt eine Broschüre erscheinen, die sich an Exkommunizierte und Nichtexkommunizierte richtet. Er will sagen, was die Exkommunikation ist und was sie nicht ist. Diese Absicht ist verdienstlich. Schon oft haben katholische Seelsorger die Erfahrung gemacht, daß über Wesen und Reichweite des Kirchenbannes bei den Gläubigen und noch mehr bei den Außenstehenden falsche Vorstellungen herrschen, die sich für das religiöse Leben und die kirchliche Betätigung der Betroffenen nachteilig auswirken. Gar nicht selten werden verkehrte Ansichten von interessierter nichtkatholischer Seite genährt, weil man hofft, die solchermaßen gegen die Kirche aufgebrauchten Katholiken zum Anschluß an die eigene religiöse Gemeinschaft bewegen zu können. In dieser Situation vermag das Heft klärend und helfend zu wirken. — Manche Wendungen erscheinen arg populär, so z. B. wenn gesagt wird, heute könne „jeder Beichtvater zum Papst werden“ (S. 13). Daß der öffentliche Sünder sein Geschick „in eigener Hand und Entscheidung“ habe (S. 12), scheint mir nicht ganz zutreffend ausgedrückt. Er unterliegt einer Sperre, und die Aufhebung dieser Sperre ist immer Sache einer hoheitlichen Entscheidung, auch wenn diese im vorhinein kodifiziert ist und keinen eigenen Akt im jeweiligen Falle erforderlich macht. — Das Büchlein ist aus seelsorglichen Impulsen entstanden und von warmem religiösem Geiste beseelt. Die einzelnen Kapitel klingen teilweise wie Predigten. Die Broschüre verdient weite Verbreitung. Sie sollte in keinem Schriftenstand einer katholischen Kirche fehlen und im Sprechzimmer des Pfarrers zur Hand sein.

G. May, Mainz

Nastainczyk, Wolfgang: Führung zu geistlichem Leben in Schulkatechese und Jugendpastoral (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik), Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verlag 1966, 120 S. Kart. Subskr. 9,80 DM, normal 10,80 DM.

Der Verfasser widmet diese anregende Schrift seinen Hörern in Mainz und Regensburg. Ausdrücklich nennt er öfter auch Laien, Katecheten, Ehepartner, die alle einander und Jugendlichen Führer zu geistlichem Leben sein können. Der Grundtenor ist positiv, optimistisch, ermutigend aus starkem Glauben. Vor 15 bis 20 Jahren wären die aufgezeigten Wege von der jungen Nachkriegsgeneration noch ähnlich unproblematisch auf-

genommen worden wie damals „Das geistliche Gespräch“ von Klemens Tilmann, dessen einfache Sprache oft erreicht wird, wenn auch schon wieder neu übersetzt ins Heute. Gegenüber den gedachten Adressaten von 1967 wirkt manches geradezu mutig, weil noch nicht im Modestrom der total „verweltlichten Welt“ mitschwimmend, oder gar gegen den Trend einer „mundanen Säkularisation“! Wer mit dem Verfasser noch etwas von Vorfeldern geistlichen Lebens, unverkürzter Menschlichkeit, Hingabe an Gott, Betrachtung, persönlicher Schriftlesung, sogar noch von „gottbezogener Jungfräulichkeit“ und Heiligenverehrung hält, der wird für christliche Spiritualität und für Hinführung Aufgeschlossener zu einem Leben aus dem Geiste viel altes Wahre und neu Gesagtes finden. Bei einer erwünschten Neuauflage wäre es ein Gewinn, wenn an manchen Stellen die Sprache zur Einfachheit hin geglättet, „als“ nur beim Komperativ gebraucht und Robinson und Sölle nicht mehr unter die Kronzeugen katholischer Geistlichkeit aufgenommen und empfohlen würden. Doch auch mit diesen lebenswerten Schönheitsfehlern ist die Schrift eine hilfreiche Gabe.

H. Loduchowski, Bonn

Gamber, Klaus: Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Freiburg — Basel — Wien 1966. 288 S., kart. 24,50 DM.

Vf., der der Forschung vor allem durch „Sakramentartypen“ (1958) und „Codices liturgici latini antiquiores“ (CLLA: 1963), freilich auch durch manche kühne Hypothese zur Liturgiegeschichte bekannt ist, legt „Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes“ vor. Dabei geht es ihm um die „Liturgie übermorgen“, der der vierte Teil seines Buches gewidmet ist (174–258). Grundsätzlich begrüßenswert ist, daß Vf. in den drei ersten Teilen seinen Blick auf die Geschichte des Gottesdienstes richtet, auf den Gottesdienst in der Frühzeit der Kirche (21–91), in der Väterzeit (92–146), in der Karolingerzeit (147–173). Ohne gründliches Studium der Geschichte kann Liturgiereform nicht gelingen. Darin ist Vf. voll und ganz zustimmen. Was allerdings hier vorgelegt wird, kann keinesfalls als gründlich bezeichnet werden. Vf. trägt hier seine bekannten Hypothesen zusammen und legt sie einer breiteren Leserschicht vor. Dadurch allein allerdings wird z. B. seine Rekonstruktion der gotischen Liturgie (93–105) noch nicht besser begründet. Im Rahmen dieser Rezension ist eine Auseinandersetzung mit Einzelfragen nicht möglich. Rez. möchte nur Vf. mit eigenen Aussagen in CLLA, dem Werk, das allgemein als die solideste Arbeit des Vf. gilt, konfrontieren. Dazu einige Beispiele (Sperrungen vom Rez.).

S. 146: „Das älteste Voll-Lektionar mit stadtrömischen Perikopen wurde von Bischof Maximilianus von Ravenna (546–553) zusammen gestellt.“ In Anm. dazu verweist auf CLLA pp. 22 ff.; dort findet man p. 221: „Diese Redaktion könnte von M. v. R. stammen“. — S. 119: „Erster Überbringer eines Meßbucells nach Irland könnte der Römer Palladius gewesen sein“; S. 120 heißt es bereits: „... sind aus Irland einige Exemplare des von P. aus Rom überbrachten Sakramentars, wenn auch z. T. nur bruchstückhaft, auf uns gekommen. Die bekannteste dieser Hss ist das sog. Stowe-Missale...“; in Anm. 79 dazu Verweis auf CLLA pp. 12 ff. n. 101: dort kein Wort zu Palladius als dem Überbringer eines Sakramentars; vielmehr: „Eine eingehende Untersuchung verdient die Frage, wie weit in den irischen Meßbuch-Libelli ältestes stadtrömisches Liturgiegut weiterlebt (p. 13). — S. 239 wird ein lit. Text so eingeführt: „... aus der oben schon zitierten oberitalienischen Hs...“ — vermutlich ist die S. 238 zitierte Hs gemeint; dazu Anm. 66: „Die Heimat ist nicht Gallien (wie Dold vermutet hatte), sondern Oberitalien — folgt Verweis auf CLLA n. 210 (muß heißen n. 201) p. 27: dort liest man Anm. 1: „K. Gamber hat eine Zuweisung der Gebete an Bischof Chromatius von Aquileia versucht“. — S. 127: „Von Hilarius (v. Poitiers † 376) stammt weiterhin, wie es scheint, das älteste Meßbuch Galliens. Wenigstens spricht Hieronymus von einem Liber mysteriorum, den dieser Kirchenvater ... verfaßt hat“. Was hier noch nur wahrscheinlich ist, ist S. 128 Wirklichkeit: „Einzelne Gebete des Liber mysteriorum waren nach Ausweis des späteren Missale Gothicum direkt an den Sohn gerichtet...“. Vf. scheint auch einzelne Elemente des Lib. myst. zu kennen, so S. 138 f.: hier wird ein Text aus dem Missale Gothicum zitiert von dem Vf. sagt: „Vermutlich stammt er aus dem Lib. myst. des Hilarius“; weiter wird S. 216 ff. ein Text zitiert, von dem es heißt: „Er dürfte noch aus dem 4. Jh. stammen und geht vielleicht auf den Lib. myst. des Hilarius zurück“. Daß es sich bei diesem Gebet um eine Komposition des Vf. handelt, erkennt man erst, wenn man seinen Aufsatz in der Jungmann-Festschrift „Paschatis sollempnia“ eingehend untersucht (dort 160–162 der erste Teil des Textes; aus dem Miss. Gothicum, n. 270 [Mohberg], 169–171 der zweite Teil: Stücke verschiedener Texte aus dem Sakramentar Schabkodex M 12 sup. [ed. Dold TA 43, 30*]; in CLLA p. 29 wird von diesem Sakramentar, das hier ein Element zu einem Gebet aus dem Lib. myst. des Hilarius liefert, gesagt: „Nach einer Vermutung von Gamber ist Musäus v. Marsaille (um 560) der Verfasser“). —

Bemerkenswert ist, wie Vf. wissenschaftliche Kontroversen führt: S. 123–126 wird

(ohne neue Argumente) wiederholt, was Vf. gegen J. A. Jungmann in der Frage der Entstehung und Entwicklung des Begriffs „missa“ bereits an anderer Stelle vorgebracht hat; die Anm. 89 angekündigte Miszelle des Vf. ist nicht — wie angegeben — EL 80 (1966), sondern EL 81 (1967) 70–73 erschienen (zu S. 123 ff. sagt Jungmann in ZkTh 89 [1967] 38, A. 53: „Demgegenüber habe ich meinen Hinweisen in MS ^{II} 581 f. nichts hinzuzufügen“). Mit dieser Auseinandersetzung hängt wohl zusammen, wie Vf. (14) Jungmann „Missarum sollemnia“ vorstellt: „Bis jetzt gibt es noch keine Geschichte der Liturgie. Es gab und gibt gute Meßklärungen. Am besten ist das zweibändige Werk „Missarum sollemnia“ von J. A. Jungmann, das in vieler Hinsicht auch für die Liturgiereform wegweisend geworden ist. Alle Meßklärungen gehen jedoch vom römischen Meßritus aus, wie er bis vor kurzem gefeiert worden ist, heute aber nicht mehr vollzogen wird“. Das heißt doch: „Wie z. B. die Meßklärung von N. Gühr ist Jungmanns Meßklärung seinerzeit ganz gut gewesen, aber inzwischen durch die Liturgiereform überholt“ (wer glaubt, daß Vf. hier falsch interpretiert werde, lese den Anhang „Rezension einer Rezension“ [G. contra Jungmann] in G.' Textus patristici et liturgici 6, Regensburg 1967, 79 f.). Gleichwohl scheint Vf. „Missarum sollemnia“ bei der Formulierung seines Kapitels „Ein Papstthochamt im 8. Jh.“ (149 ff.) zur Hand gehabt zu haben (vgl. MS I 88 f. mit 149: „Voran zu Fuß die Akolythen . . .“, dann zu Pferde die sieben Regionar-Diakone . . .“). Interessant andererseits, daß Vf. sich für seine Meinung, im röm. Papstthochamt des 8. Jh. werde der Canon leise gesprochen, in Anm. 12 — fälschlicherweise — auf ältere Arbeiten Jungmanns beruft, MS aber übergeht (dort I 95: „Nach dem Sanctus richtet sich der Papst allein auf und setzt das Gebet fort. Die Einsetzungsworte sind wie alles andere hörbar . . .“). OR I 88 (Andrieu II 95 f.) findet man nicht die Spur eines Beweises für die Meinung des Vf., ebensowenig OR I 94 f. (ebd. 97 f.) für die These, die Brechung sei mit dem Embolismus verbunden (153); dazu MS I 95: Nach dem Pax Domini eröffnet der Papst die Brechung.

Wie oberflächlich zitiert wird, zeigen folgende Beispiele: S. 133, Anm. 107: L. Duchesne, Origines du cult chrétien (statt chrétien) in 3. Aufl. 1903 (statt 5. Aufl. 1925); ebenso S. 122, Anm. 83: chrétienne (also kein Druckfehler), dort keine Angabe der Aufl.; S. 11, Anm. 4: Bogler, Liturgische Erneuerung . . . 1960 (statt 1950); S. 14, Anm. 10: Klausner, Abendländische . . . (statt: Kleine Abendländische . . .); S. 24, Anm. 15: B. Betz (statt J. Betz); S. 61 oben Mk 1 (statt Mk 11); S. 171, Anm. 49: K. Gamber, Fragment eines mittelalterlichen Plenarmissale (statt: mittelitalienischen).

Auch stilistisch läßt die Arbeit viel zu wünschen übrig, z. B. S. 19, Anm. 14: „Wenig glücklich ist es auch, wenn . . . ein konzelebrierender Bischof Lektor macht . . .“; S. 58: „ . . . Gregor d. Gr., der die Verschönerung dieses Gebetes als unmittelbaren Anschluß an den Canon vorgenommen hat“, S. 171: „Der Diakon ist . . . in der späteren römischen Messe fast nur noch ein Beitrag zur Hebung der Feierlichkeit“.

Rez. kann der Meinung des Klappentextes, der von Gammers „gut fundierten Kenntnissen“ spricht und mit dem Satz schließt: „Diese Kenntnisse vermittelt das vorliegende Werk mit einer Anschauungskraft, die die Lektüre zu einem Erlebnis macht“, nicht zustimmen.

B. Kleinheyer, Aachen

La place, Jean SJ: Du hast uns gerufen . . . Markierungen für das Leben nach den evangelischen Räten. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1968. 294 S. Lw. 16,80 DM.

Der Titel der französischen Originalausgabe lautet: „La femme et la vie consacrée“. Es geht um die Frau, die im Geist der evangelischen Räte zu leben trachtet, sei es in einer Ordensgenossenschaft, in einem Säkularinstitut oder ohne eine solche Bindung; es geht darum, daß und wie sie ihre Erfüllung als Frau, als Frau des 20. Jahrhunderts finden kann. — Der erste Teil arbeitet unter Verzicht auf Sekundäres die Wesenslinien heraus, gestützt auf die Schrift und die in der Kirche lebendige Überlieferung. Die Frage nach dem inneren Reichtum, der im Leben der Frau durch die evangelischen Räte freigesetzt wird, indem sie darin zur Reife des Glaubens gelangt, spielt eine große Rolle. — Das im ersten Teil gewonnene Leitbild wird im zweiten Teil mit der Wirklichkeit des Alltags konfrontiert. Hier wird besonders spürbar, daß das Buch, wie der Verfasser es nennt, bei aller Verwendung einschlägiger Literatur ein „Auszug aus der Geschichte lebendiger Menschen“ ist im Hinblick auf die konkreten Erfahrungen, die Gespräche und vertraulichen Mitteilungen, die darin verarbeitet sind, Mängel und wundere Punkte im klösterlichen Leben werden keineswegs umgangen. Hinter allem steht aber eine hohe Auffassung von dem Leben nach den evangelischen Räten. — Das Werk hat in Frankreich binnen kurzer Zeit mehrere Auflagen erlebt, wohl ein Zeichen, daß es in die gegenwärtige Situation in den Frauenklöstern hineinspricht. — Es wird besonders den Ordensfrauen eine Hilfe sein, denen die Betreuung und Formung des klösterlichen Nachwuchses anvertraut ist, es wird ebenso von Nutzen sein den Spiritualen und Rektoren der Genossenschaften, schließlich allen Seelsorgspriestern, die, wie der Verfasser beklagt, nicht selten eine ungenügende Sicht des Ordenslebens hätten.

K. Zander, Trier

Ruf, Ambrosius K. OP: Briefe an Studenten. Frankfurt: Knecht-Verl. 1966. 190 S. Paperback 7,80 DM.

Als Einführung und Anleitung für das Studium und das Leben an der Universität ist dieses Buch eine ausgezeichnete Hilfe. Mit vollendeter Sachkenntnis umreißt es im ersten Teil die Charakteristika der Welt der Universität, gibt dann konkrete Anleitungen zum Studium und seiner Methode und behandelt schließlich die Frömmigkeit des Studenten. Dieser letzte Abschnitt dürfte allerdings in manchem etwas schwach ausgefallen sein.

J. Metzinger SJ, Trier

Kennedy, E. D. und d'Arcy, P. F.: Werden und Reifen des Priesters im Licht der Psychologie. — Luzern und Stuttgart: Räber-Verl. 1967. 243 S. Lw. 17,80 DM.

Die beiden Verfasser sind Priester der amerikanischen Missionsgesellschaft von Maryknoll, Fachpsychologen, die Jahre hindurch die Möglichkeit hatten, Seminaristen, Priester und Ordensleute zu testen und zu beraten. — Berufung ist nach ihnen etwas höchst Persönliches und zugleich Dynamisches, eingebettet in die Gesamtentwicklung eines Menschen. So sehen sie auch die Berufung zum Priestertum als einen Wachstumsprozeß, der weitergehen und schließlich zur Reife gelangen soll. Sie entwickeln diese Perspektive auf drei Stufen. Der erste Abschnitt umfaßt die Lebensjahre, die der eigentlichen Berufsausbildung vorangehen. Hier kommt vor allem zur Sprache die Frage nach dem Image des Priesters und die wichtige Frage nach einer wirksamen Förderung von Berufen. Der zweite Abschnitt befaßt sich mit dem Seminaristen und seiner Ausbildung. Hier wird der gesamte Seminarbetrieb mit all seinen Dimensionen durchleuchtet. Besonders anregend ist das Kapitel „Seminaristenprobleme“. Der dritte Abschnitt handelt von dem Wachsen im Priesterleben selbst. Auch hier werden die Gefahren aufgezeigt, die dem Ausreifen der Priesterpersönlichkeit drohen und die Wege gewiesen, die zu der seelsorglich so notwendigen Reife des Priesters führen.

In allen Kapiteln des Buches spürt man die Vertrautheit mit den Fragen, die heute anstehen. Die Sprache bleibt immer sachlich und nüchtern. In aller Offenheit werden die Mängel und Gefahren in der bisherigen kirchlichen Erziehung aufgezeigt, aber nie geschieht Kritik um ihrer selbst willen, sie ist immer dienend und führt zu positiven Hinweisen auf eine echte Umgestaltung und Reform. Es ist klar, daß in dem Buch die menschliche Seite des Priesterberufs im Vordergrund steht, aber stets so, daß das übernatürliche Moment hindurchscheint. — Alle, die junge Menschen auf dem Wege zum Priestertum zu geleiten haben, in der Seelsorge oder im Rahmen des Seminars, aber auch diese jungen Menschen selbst werden viel Nutzen aus den Kapiteln des Buches ziehen können.

K. Zander, Trier

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Schalom Ben-Chorin: Das brüderliche Gespräch. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Juden und Christen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — Trier: Paulinus-Verl. 1967, 31 S., kart. 3,— DM.

Dieses lesenswerte Essay aus dem Jahre 1966 versucht die Voraussetzungen eines brüderlichen Gesprächs zwischen Juden und Christen aufzuzeigen — eines Gesprächs, das dem Verfasser nach nicht von Institution zu Institution, sondern nur von Mensch zu Mensch, nur zwischen Juden und Christen möglich ist. Es werden dabei Fehlschlüsse auf Seiten der Christen (Gleichsetzung von AT und Judentum unter Absehung der weiteren Geschichte) und der Juden (das Gespräch sei für sie keine Notwendigkeit) aufgedeckt, die preisgegeben werden müssen, soll ein solches Gespräch — das große Geduld erfordert — in der Zeit der „Todeserklärung Gottes“ möglich werden.

J. Schmitz, Mainz

Heilsbetz, Josef: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag 1967, 232 S. (Quaestiones disputatae, Bd. 33), engl. brosch. 20,80 DM.

Verfasser sucht die in der katholischen Theologie zerstreut zu findenden Aussagen über die nichtchristlichen Religionen „zu sammeln und zu ordnen, um eine theologisch begründete Antwort auf die Frage nach dem Sinn und Wert der nichtchristlichen Religionen anzubahnen“. In sechs Abschnitten behandelt er ausführlicher als Karl Rahner die Heilssituation der Heiden, den notwendigen Zusammenhang zwischen Religiosität und Religion, das Verhältnis vom übernatürlichen Heilswillen zu den nichtchristlichen Religionen, die Sünde und die Formen der Depravation, die Legitimität der Religionen trotz ihrer illegitimen Elemente und den Weiterbestand der Religionen in der christlichen Heilssära. Verfasser bleibt aber ganz im Rahmen der Rahnerschen Thesen über das Verhältnis von Christentum und den nichtchristlichen Religionen (Schriften V). Die von Seiten der Religionswissenschaft und der Exegese schon wiederholt vorgebrachten Fragen werden in dieser quaestio disputata keiner ernsthaften Auseinandersetzung gewürdigt. Trotz dieses Mangels ein empfehlenswertes Buch.

J. Schmitz, Mainz

Strobel, August: Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht-Verlag 1967, 206 S., kart. 19,80 DM.

Als kritischer Betrachter der neueren exegetischen Forschung — die das Schwergewicht beim Verständnis des Kerygma-Begriffes auf den aktuellen Entscheidungsruf legt und in Gefahr ist, die futurisch-endezeitliche Komponente des Kerygma-Begriffes ganz zu beseitigen — hat der Verfasser den Eindruck gewonnen, daß diese Forschung dem „Sachverhalt einer möglichen apokalyptischen Prägung Jesu nur ungenügend gerecht wird“ (31). Dieses Urteil stützt sich auf eine Skizzierung der „wichtigsten Forschungsstandpunkte“ sowohl evangelischer als auch katholischer Exegeten, die einer knappen Kritik unterzogen werden (18–30). Der Verfasser versucht, Wesen und Bedeutung der Apokalyptik und besonders der spätjüdischen Menschensohn-Lehre (in Auseinandersetzung vor allem mit E. Tödt) besser gerecht zu werden und für das Verständnis der Lehre und des Geschehens Jesu ins Spiel zu bringen. In diesem Zusammenhang sind besonders lesenswert seine kritische Untersuchung der drei Arten von synoptischen Menschensohnworten und die Kennzeichnung der Apokalyptik und ihrer weltweiten Bedeutung.

J. Schmitz, Mainz

Lang, Albert: Fundamentaltheologie. Band I: Die Sendung Christi. — München: Hueber-Verlag 1967, 288 S., Lw. 19,80 DM.

Dieser erste Band der Fundamentaltheologie, der hier in 4. Auflage vorliegt, ist nach den Worten des Verfassers einer „tiefgreifenden Neubearbeitung unterzogen worden“. Diese Neubearbeitung betrifft vor allem jenen Teil dieses Bandes, der den „übernatürlichen Ursprung des Christentums“ behandelt. Dieses dritte Hauptstück ist neu gegliedert. Der erste Abschnitt über die „heilsgeschichtliche Vorbereitung des Christentums“ ist um zwei Kapitel erweitert, welche die Wesenszüge der atl. Weissagungen und die messianischen Erwartungen des israelischen Volkes zur Zeit Jesu behandeln. Der zweite Abschnitt behandelt den „Christusglauben des Urchristentums“ an Hand der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe. Der dritte Abschnitt, der den Zugang zum historischen Jesus aufzeigen will, orientiert in fünf Kapiteln über die Hauptergebnisse der neueren Evangelienkritik, die literarische Eigenart der Evangelien, die Stellungnahme der protestantischen Theologie (bes. Bultmann), den Zeugniswert der Evangelien und bringt die außerbiblischen Nachrichten über Jesus. Der vierte Abschnitt mit der Überschrift „Der Anspruch Jesu auf göttliche Sendung“ versucht ein vorläufiges Ergebnis aus den Kontroversen in der ntl. Exegese zu gewinnen. In dem letzten Abschnitt über „Die Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu“ wird Verfasser der Sinndeutung der Wunder Jesu besser als bisher gerecht; hier stellt er auch den Weissagungsbeweis in eine neue Perspektive: Jesu Sendung im Lichte der Heilsgeschichte. Die Neubearbeitung wirkt sich auch noch im zweiten Hauptstück aus: besonders in der Behandlung des Wunders als des entscheidenden Offenbarungskriteriums und im Wegfall des dritten Kapitels im ersten Abschnitt, das in das erste Kapitel eingearbeitet ist. Die Literaturangaben vor den einzelnen Abschnitten sind um einige wichtige Neuerscheinungen ergänzt. Aber man vermißt weithin ihre Verarbeitung in der Abhandlung selbst, vor allem bei den Themen „Offenbarung“, „Geheimnis“, „Bedürfnis einer übernatürlichen Offenbarung“ u. a.

Diese Neuauflage des 1. Bandes der Fundamentaltheologie trägt zumindest besser als die vorausgegangene Auflage der neueren exegetischen Forschung und der Eigenart geschichtlichen Verstehens Rechnung, aber kaum der geänderten philosophischen Voraussetzung, derzufolge es eine allgemein anerkannte rein rationale Theorie der Wirklichkeit (d. h. eine standardisierte Philosophie) nicht mehr gibt, die den Zugang zu einem biblischen Offenbarungsverständnis gemäßen Gottesbild eröffnet. Kann der Fundamentaltheologe dann darauf verzichten, eine auf Verständnis abzielende Rechenschaft abzulegen von jener Gottesvorstellung, welche in der Offenbarungsgemeinde herrscht, zumal Lang keineswegs die entscheidende Bedeutung eines rechten Gottesbegriffes für die Frage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Offenbarung verkennt? Trotz dieser Bedenken ist diese Neuauflage das zur Zeit brauchbarste Lehrbuch auf dem deutschen Buchmarkt.

J. Schmitz, Mainz

Bläser, Peter — Helbling, Hanno — Heintze, Gerhard — Meinhold, Peter: Dialog konkret. Fragen und Antworten zwischen den Konfessionen. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verlag 1967, 84 S. (Theol. Brennpunkte, hrsg. v. V. Schurr u. B. Häring, Bd. 11); kart. 6,80 DM.

Das Bändchen enthält einen Vortrag, in dem der dem Joh.-Adam-Möhler-Institut für Konfessionskunde angehörende Professor P. Bläser „Fragen an die evangelische Kirche“ zusammengestellt hat, die einem Katholiken kommen, wenn er sich sine ira et studio mit dem evangelischen Christentum abgibt. Diese Fragen betreffen typische Verhaltensweisen und typische Grundlagen des evangelischen Christentums, die einem Katholiken unbegreiflich oder wenigstens schwer verständlich sind. Eingeleitet wird das Bändchen

mit ein paar wichtigen Hinweisen zur Geschichte dieser „Fragen“. — Dem Vortrag folgen drei evangelische Stellungnahmen, die von dem theologischen Redakteur an den „Neuen Zürcher Nachrichten“, dem Landesbischof von Braunschweig und Prof. P. Meinhold verfaßt worden sind. Das Bändchen stellt einen Dialog zwischen den Konfessionen dar, der lesenswert ist um der Sachlichkeit willen, mit der hier um Verständnis auf beiden Seiten gerungen wird. Das gilt trotz der Einwände, die man geltend machen könnte: daß die Auswahl der Fragen nicht allgemein überzeugend ist und die Ausführungen gelegentlich etwas „vorkonziliar“ anmuten.

J. Schmitz, Mainz

Léon-Dufour, Xavier: Die Evangelien und der historische Jesus. — Aschaffenburg:

Pattloch-Verlag 1966, 599 S., Lw.

In diesem Buch — das dem französischen Originaltitel nach „Die Evangelien und die Geschichte Jesu“ behandelt — will der Verfasser die Frage beantworten: „Wie kommen wir über die vier Evangelien an die historische Person Jesu von Nazareth heran?“ (IX). Die Fragestellung zeigt schon, daß der Verfasser die Beschränkung der theologischen Wissenschaft auf den Glauben der Urgemeinde (Bultmann) ablehnt, wobei er mit aller Entschiedenheit betont: daß das „im Namen der Wissenschaft wie des Glaubens“ geschehe. Der Verfasser will zeigen, daß die Evangelien insoweit zuverlässige Geschichtsquellen sind, als sie den Historiker in die Lage versetzen, in Auswertung der bisherigen Ergebnisse der historischen Kritik den Ablauf des Lebens Jesu rein objektiv festzustellen. Dieses Bemühen ist, wie das XII. Kap. zeigt, auf den Zugang zu Jesus Christus im Glauben ausgerichtet; es will zur Begegnung mit dem irdisch wirkenden Jesus, den die Urkirche als ihren Herrn bekennt, führen.

In drei Abschnitten wird das von der historischen Kritik in den letzten Jahrzehnten erarbeitete Material dargeboten und geprüft. Obwohl der Verfasser die Evangelien „als Zeugen im Sinne der historischen Kritik“ ansieht, setzt er nicht bei einzelnen Jesusworten oder Erzählungen über Jesus an, um über die Fragen nach deren Entstehungsbedingungen zum Ursprünglichen vorzustoßen, sondern er behandelt auf mehr synthetischem Wege im I. Abschnitt das eine Evangelium in seiner vierfachen Ausformung; im folgenden zweiten Abschnitt verfolgt er den Weg vom Johannes-Evangelium, dem das längste Kapitel gewidmet ist, über die synoptischen Evangelien zurück zu dem synoptischen Traditionsgut (3. Abschnitt), um den Ursprung der Überlieferung zu erreichen: Jesus und die vorösterliche Gemeinde. Im letzten Abschnitt bringt der Verfasser den in den vorausgegangenen Abschnitten kritisch gesichteten Stoff zu einer „Synthese“ (363), damit sich die wahre Gestalt Jesu abzeichnen beginnt. Das Ziel des Buches wird erreicht in dem Nachweis der Kontinuität zwischen Jesus und der Überlieferung, d. h. dem Glaubenszeugnis jener ersten Generation, die das Mysterium Jesu Christi, des Herrn, erkannte und es in den Evangelien weitergab.

J. Schmitz, Mainz

Fries, Heinrich: Wir und die andern. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung. — Stuttgart: Schwaben-Verlag 1966, 357 S., Lw. 29,50 DM.

In diesem Buch sind zehn Beiträge gesammelt, die alle mit der Frage zu tun haben: „Wie stehen wir, d. h. wir katholische Christen, zu den anderen, wie denken wir von ihnen, wie verhalten wir uns zu ihnen?“ — Die Beiträge behandeln das Thema „Wir und die anderen“ sehr umfassend, da mit den „anderen“ nicht nur die anderen Christen gemeint sind, sondern auch die „anderen“ im innerkirchlichen Bereich und in den anderen Religionen und Weltanschauungen, die atheistischen miteingeschlossen.

In allen Beiträgen fällt der Hinweis auf die heute neue Situation für den Katholiken auf, die beleuchtet wird durch eine Skizzierung der jeweils herkömmlichen Einstellung zu den „anderen“. Damit wird deutlich, daß diese Beiträge nüchtern und entschlossen die Geschichtlichkeit des Glaubens in Rechnung stellen. Da die Betonung dieser Sicht nicht überall im Raum der katholischen Kirche Verständnis findet, behandelt der lesenswerte zweite Beitrag, der dem innerkirchlichen Dialog dienen soll, „die Wahrheit des Glaubens und die Geschichte“, der nicht nur treffend die Bindung des Glaubens an die Geschichte (die geschichtliche Offenbarung Gottes), sondern auch die Geschichtlichkeit des Glaubens selbst herausstellt, der in seiner zeitgeschichtlichen Ausprägung nicht verabsolutiert werden darf, soll er nicht zur Ideologie entarten. — Der in den einzelnen Beiträgen vorgelegte Aufweis der jeweils neuen Situation stimmt im allgemeinen, im Einzelfall müßte man etwas mehr differenzieren (z. B. in dem Vortrag über Luther).

Die Beiträge stellen weiterhin betont des Gemeinsame heraus, ohne die Unterschiede zu verwischen. Des ausgewogenen theologischen Urteils wegen kann man diese Beiträge zur Lektüre empfehlen.

J. Schmitz, Mainz

Müller, Alfons: Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verlag 1967, XXIV, 280 S. (Veröffentl. des Grabmann-Instituts, hrsg. v. M. Schmaus, W. Dettloff, R. Heinzmann), brosch. 32,— DM.

M. hat in seiner Dissertation mit entsagendem Fleiß und einfühlendem Verständnis scholastischer Texte die Lehren Alberts d. Gr. über die Taufe, näherhin ihre Definition

und Einsetzung, das Doppelzeichen, den Spender und Empfänger, die Wirkungen und das Verhältnis zur Beschneidung und Johannaestaupe zusammengestellt und sie immer wieder mit andern Autoren des 13. Jahrhunderts, besonders mit Alexander v. Hales, Bonaventura und Thomas v. Aquin verglichen, um so die Eigenart Alberts in den Griff zu bekommen. Nebenbei hat er viele einschlägige Veröffentlichungen über die Theologie des Mittelalters und über Probleme der Gegenwart namhaft gemacht. Die Deutungen, die M. vorträgt, sind durchweg zutreffend, abgesehen von den ungeklärten Begriffen der Naturordnung (145, 147) und Qualität (206, 207). Aber Rückblendungen vom Sentenzenkommentar Alberts auf dessen vorher geschriebene Summa de sacramentis, ferner auf Alexander v. Hales und Guido v. Orchelles u. a. verwirren Leser, die auch den Werdegang der Theologie, über die bisherigen Versuche zur Dogmengeschichte hinaus, genauer erkennen möchten. Um dieses Werden, das durchaus kein „Fortschritt“ immer ist, zu erfassen, ist eine feste chronologische Ordnung unerlässlich; Hugo v. St. Cher (210) darf nicht der Frühscholastik zugerechnet werden. Der heutige Leser möchte auch, sogar in scharfer Zuspitzung, auf die Mängel der Theologie des Mittelalters aufmerksam gemacht werden. Dieser Wunsch wird aber von den etwas geschwollenen Gedanken über moderne Probleme, die M. anbringt, nicht recht erfüllt. Dennoch ist es sehr erfreulich, daß die nimmermüde Editionsarbeit des Bonner Albertus-Magnus-Instituts auf fruchtbaren Boden gefallen ist.

Ignaz Backes, Trier

Breuning, Wilhelm: Das Mysterium der Trinität und die christliche Existenz. —

Essen: Fredebeul & Koenen-Verlag 1968, 35 S. (Wolfsburgreihe, 14), kart. 3,— DM. B. beginnt mit der Feststellung: „Das durchschnittliche christliche Gottesverhältnis ist allzu oft wenig trinitarisch geprägt und unterscheidet sich häufig gar nicht so sehr vom Gottesverhältnis eines gläubigen Juden und Mohammedaners.“ Es folgen zwei Vorträge über die Forderung, daß unser geistliches Leben vom Trinitätsdogma geformt sein soll, wogegen bei vielen Katholiken die Trinität nur als intellektuelles, und dazu noch isoliertes Geheimnis im Glaubensbewußtsein (oder Unterbewußtsein) ruht. Besonders ist zu bedauern, daß beim Gebet, zumal beim Vaterunser, oft nicht der Vater unseres Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar angesprochen wird. Auch wenn wir nach urchristlichem Gebrauch im Gebet an Jesus uns wenden, müssen wir den Vater des Sohnes mitdenken. Die Gründe für solche Forderungen liegen in der göttlichen Heilsveranstaltung, deren Zentrum ist, daß der Sohn des himmlischen Vaters, vom Heiligen Geiste empfangen, als Mensch geboren wurde und durch den ewigen Geist sich geopfert hat und auferweckt ist. Die kleine Schrift möge weit verbreitet werden, zumal da von anderer Seite „Anthropozentrik“ hoch gepriesen wird.

Ignaz Backes, Trier

Lexikon der Marienkunde. Herausg. v. Konrad Algermissen†, Ludwig Böer, Georg Enghardt (Carl Feckes†), Michael Schmaus, Julius Tyckiak. Bd. 1, Doppellieferung 7/8 (Cimabue — Elisabeth). — Regensburg: Pustet-Verlag 1967, 206 S., 16 Tafeln, brosch. 26,— DM (Bd. 1, 1—8 Lw. 92,— DM).

Ein Lexikon der Marienkunde herauszugeben, schien anfangs ein gewagtes Unternehmen. Aber nachdem nun der 1. Band (mit „Elisabeth“ als letztem Stichwort) erschienen ist, darf man hoffen, daß die übrigen Bände schneller erscheinen. Man findet im 1. Band sehr wertvolle Aufschlüsse über Lehre und Leben von Theologen, die das Wachstum der Marienlehre und Marienfrömmigkeit besonders gefördert haben, wie z. B. über den Trierer Karthäuser Dominikus, der die heutige Form des Rosenkranzgebetes im 15. Jahrhundert eingeführt hat. Aufgenommen sind sodann Angaben über Künstler und viele gute Wiedergaben von Kunstwerken. Über Marienverehrung in Deutschland und Dänemark, über Wallfahrtsorte wie Danzig und Einsiedeln läßt der Benutzer sich gerne unterrichten. Mehr als 300 Mitarbeiter, darunter viele Lehrer der Theologie, haben ihr Wissen diesem Lexikon zur Verfügung gestellt. Keiner aber hat so viele gehaltvolle Beiträge geliefert wie Otto Stegmüller, der Freiburger Professor für Patrologie. Ihm und den Herausgebern sei vielmals gedankt.

Ignaz Backes, Trier

Schneider, Johannes: Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Großen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verlag 1967, 310 S. (Veröffentl. des Grabmann-Instituts, hrsg. v. M. Schmaus, W. Dettloff, R. Heinzmann), brosch. 32,— DM. Unabdingbare Grundlage einer solchen Studie ist eine feststehende, wenigstens relative Chronologie der Werke Alberts. Erst im Rückblick erwähnt S. seine Gewährsmänner, kennt aber nicht alle Untersuchungen darüber. Das zweite Erfordernis sind zuverlässige Texte. Hier war S. in der glücklichen Lage, das Manuskript des Kommentars zu de divinis nominibus und zum Ethikkommentar durch das Entgegenkommen Bernhard Geysers beim Albertus-Magnus-Institut in Bonn erhalten zu können. Für die andern Schriften Alberts wird die verbreitete, aber schlechte Ausgabe von Borgnet verwertet; doch S. 19, 47 ist die Ausgabe von Jammy zitiert, die aber im Quellenverzeichnis nicht erscheint. Für die Problemgeschichte vermerkt S., daß bei Albert zwar in zunehmendem

Maße der Einfluß des Ps.-Dionys und der Nikomachischen Ethik sich zeige, aber kein Wachstum an Klarheit und Bestimmtheit einer Richtung. Die in den letzten Lebensjahren Alberts geschriebene theologische Summe bestätige i. a. die Lehre von der Gutheit, wie Albert in den früheren Werken sie schon vorgetragen habe. Folgender Satz S. dürfte in seiner Allgemeinheit nicht zutreffen: „Albert sucht anders als sein Schüler Thomas v. Aquin nicht nach neuen Lösungen und Synthesen, sondern sammelt zunächst die ganze Fülle des von ihm größtenteils erstmalig erschlossenen Materials“ (295). Für die Lehre von der Gottesliebe als Freundschaft hat nach S. Albert seinem Schüler Thomas wesentliche Elemente geliefert. „Nach dem Vorbild von Aristoteles und Dionysius verbindet Albert den Begriff der Liebe mit dem der Gutheit. So entspricht die Triebkraft des Guten der Liebe als korrespondierender Terminus... Gut ist, wonach alles strebt. Das Gute neigt dazu, sich mitzuteilen. Unter der metaphysischen Voraussetzung, daß es sich in diesen beiden Lehrsätzen um dieselbe erste Gutheit handelt, gibt es dann zwei Formen der Liebe: Die Neigung zum Guten als Ziel; die Neigung, die Gutheit mitzuteilen“ (296). Auch bei der Liebe des Geschöpfes zu Gott lassen sich die verlangende und umfassende Liebe unterscheiden. Bei der Freundschaft wird im tätigen Wohlwollen die Liebe ausgetauscht. Auch auf der höchsten Stufe der Gottesberührung ist nach Albert ein intellektuelles Erkennen gegeben (nicht ein affektives, wie andere Theologen meinen), dem freilich die vereinigende Liebe folge. — Noch viele sonstige wertvolle Feststellungen hat S. gemacht, die hier nicht erwähnt werden können. S. hat sich die größte Mühe gegeben, andere Autoren mit Albert zu vergleichen, nicht nur Philosophen wie Aristoteles, Proklos und Avicenna, Kirchenväter wie Augustinus, Ps.-Dionys und Joh. v. Damaskus, sondern vor allem Scholastiker, die vor, gleichzeitig mit und nach Albert geschrieben haben. Genannt seien nur: Wilhelm v. Auxerre, Roland v. Cremona, Wilhelm v. Auvergne, Philipp der Kanzler, Odo Rigaldi, Alexander v. Hales, Bonaventura, Hugo v. St. Cher, Ulrich v. Straßburg und Thomas v. Aquin, Eckhart und Tauler. Die Angaben über Ulrich sind vom Rezensenten nachgeprüft worden. Sie befriedigen durchaus nicht, schon was die ungleichen Verweise auf die Fundorte angeht. Dagullon (nicht: Daquillon) hat das ganze 1. Buch herausgegeben; andere gedruckte Teile aus Ulrichs Summa de summo bono durfte S. zwar übergehen, aber er hätte, durch die Edition Breunings aufmerksam gemacht, aus Dagullon 25* den Beginn und die Kapitel des zweiten Traktates des sechsten Buches feststellen können.

Insgesamt muß man die Leistung, die S. in mühevollen Untersuchungen erbracht hat, jedoch hoch anerkennen. Freilich bietet seine Darstellung des zweifachen Themas keineswegs eine angenehme Lektüre.

Ignaz Backes, Trier

Fraling, Bernhard: Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroec. — Würzburg: Echter-Verlag 1967, 272 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hrsg. v. Fr. Wulf SJ u. J. Sudbrack SJ, Bd. 2), brosch. 28,— DM.

Die Ruusbroec-Genootschap in Antwerpen hat 1944–1948 in vier Bänden die Werke des flämischen Mystikers herausgegeben und bemüht sich außerdem, besonders durch die Zeitschrift „Ons Geestelike Erf“, dessen Ideen zu verbreiten und zu erläutern; denn die Aussagen des R. bedürfen heute wie schon zu seinen Lebzeiten näherer Erklärungen. Es ist sehr erfreulich, daß nun auch in deutscher Sprache eine Untersuchung über Lehren des R. vorgelegt wird. Die hier angezeigte Dissertation befaßt sich vorab mit der Anthropologie, wie R. sie aufgefaßt hat, in den Kapiteln: „Der Mensch in der ursprünglichen und endgültigen Einheit seiner Kräfte. Die Transzendenz der Einheit des Geistes. Die Weise der Vergegenwärtigung des Geheimnisses.“ Die theologischen Wurzeln und ein Wachstum der Ideen bei R. werden nicht erkennbar gemacht. Um uns Heutigen R. nahezubringen, bedient sich F. einer Sprache, die von theologischen Modernitäten bestimmt ist. Der Rezensent hat z. B. keinen Text bei R. gefunden, der Gott als „das Geheimnis“ bezeichnet. Die Ausführungen über die dialektische Aussageweise bei R. befriedigen nicht. Der Leser beginne mit dem Exkurs am Ende des Buches. Er stoße sich nicht an den Hinweisen auf Werke, die zum Verständnis des R. objektiv nichts beitragen. Dennoch sei dem Verfasser für seine großen Mühen gedankt. Besonderer Dank gebührt auch dem Verlag, der es unternahm, eine Studie über mystische Theologie heute herauszubringen.

Ignaz Backes, Trier

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band I: Die Zeit der Alten Kirche. — Gütersloh: Mohn-Verlag 1965, 408 S., Lw. 34,— DM (Subskr.-Pr. [auf 3 Bd. geplant] 28,— DM).

Der 1. Band dieser neuen Dogmengeschichte behandelt die Zeit der ersten acht Jahrhunderte. Nach einer einleitenden, gut informierenden Darstellung der Geschichte und Aufgabe der Dogmengeschichte entfällt der erste Hauptteil „die Voraussetzungen für die Entstehung des Dogmas“ in der christlichen Gemeinde auf dem jüdischen Untergrund. Der zweite Teil faßt die Entwicklung vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert zu-

sammen unter der Überschrift: „Die Entfaltung des trinitarischen Dogmas.“ Am stärksten beansprucht verständlicherweise Augustinus in diesem Teil eine Sonderbehandlung, weil seine Probleme weiterführen. Der dritte Hauptteil konzentriert sich auf das christologische Thema. Er nimmt eine Darstellung der orthodoxen Eigenart und der Probleme aus dem Zusammenstoß zwischen Christentum und Islam mit auf.

Hinsichtlich des Standortes überwindet der Verfasser die Ansätze der sogenannten liberalen und positivistischen Dogmengeschichte durch die Bejahung der Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre. Andererseits hindert das nicht die Anwendung der Methode der modernen Geschichtswissenschaft, Erscheinungen von ihren Voraussetzungen her zu verstehen, da ja die verbindlich gemeinte kirchliche Lehre ihren Sinn erst erschließt, wenn es gelingt, den geschichtlichen Augenblick zu erfassen, in dem sie verkündet wird.

Wenn auf Seite 31 gesagt wird: „Vom evangelischen Gesichtspunkt aus gibt es jedoch keine unfehlbaren Dogmen; jedes Dogma ist stets der Nachprüfung an der Schrift unterworfen, also in die Glaubensentscheidungen der Gegenwart hineingenommen“, dann lohnt gerade diese Standortbestimmung ein evangelisch-katholisches Gespräch. (Der Satz ist übrigens auch vom Autor nicht polemisch gemeint!) Sofern man in der „Glaubensentscheidung der Gegenwart“ selbst auch eine kirchliche Aktion sehen kann, würde die Auffassung des zweiten Satzteles neueren Interpretationen katholischer Theologen nicht unbedingt widersprechen, und zwar dann, wenn man sich den auf Seite 28 beschriebenen Standpunkt von Wolf zu eigen macht, der den Sprung der existentialen Methode vom NT zur Gegenwart ergänzt wissen will durch den „Anspruch der Geschichte“. Wichtig wäre aber hinsichtlich des ersten Teiles des Satzes eine Klärung, was unter „unfehlbar“ zu verstehen ist. Wenn auf der einen Seite autoritative Dogmenverkündung immer auch den Charakter menschlicher Glaubensantwort auf Gottes Wort miteinschließt, dürfte Unfehlbarkeit eine Eigenschaft kirchlicher Lehre sein, die jeweils vom Ziel her zu beurteilen ist. In der Glaubensverkündung ist der Kirche die Sicherheit gegeben, daß ihre Glaubensantwort nicht im Grundsätzlichen an Christus vorbeigehen kann. Eine solche Unfehlbarkeit würde dann aber von vornherein nicht die Konservierung einer geschichtlichen Antwort in einem außergeschichtlichen Vorratsschrank bedeuten können und auch nicht, da es sich ja um menschliche Glaubensantwort handelt, die ungebrochene Identifizierung von kirchlicher und göttlicher Autorität.

Was die Einteilung in den trinitarischen und christologischen Problemkreis angeht, wäre zu sagen: Sie setzt Schwerpunkte, die einschließen, daß andere Gesichtspunkte verblissen, die für die dogmengeschichtliche Entwicklung durchaus nicht bedeutungslos sind (vgl. z. B. ekklesiologische Themen der Taufe und Buße). Andererseits erlaubt die Schwerpunktbetrachtung eine sonst kaum zu erreichende Konzentration.

W. Breuning, Trier

Rahner, Hugo: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie. — Salzburg: Otto Müller-Verl. 1964. 576 S., 39,50 DM.

Der stattliche Band stellt eine Sammlung der Lebensarbeit des vielseitigen Theologen Hugo Rahner dar, soweit sie das Gebiet der Patristik betrifft: Aufsätze über das dogmatische Thema von der Kirche, gruppiert um die Themenkreise: Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, Mondsymbolik (die von der Sonne Christus Licht empfangende Kirche), die patristische Auslegung von Johannes 1, 37 f. und schließlich die vielfältigen Aspekte der Betrachtung der Kirche als Schiff. Schon diese Gruppierung zeigt, daß der Vf. die lebendige Symboltheologie der Väter selbst zum Ausgangspunkt genommen hat und daß er nicht nur passende Vätermeinungen für systematische Thesen über die Kirche sucht. Ohne Übertreibung darf man sagen, daß er darin auch die dogmatisch-inhaltliche Tiefe der Vätertheologie für uns erschlossen hat. Nur der Fachmann weiß zu erassen, welche exakt historisch-philologische Forderung der packend formvollendeten Darstellung zugrundeliegt. Dazu kommt die außerordentliche Breite der Anlage: nicht bloß einzelne Seiten der vielfältigen patristischen Forschung sind berücksichtigt, sondern in seltener Einzelkenntnis ist eine Gesamtschau erreicht. Dogmengeschichte ist hier unmittelbar aktuell befriedigende Theologie geworden. Schließlich zeigt die jetzt vorgelegte Sammlung der verstreuten Aufsätze, wie sehr die aufgebrochene Ekklesiologie dem Vf. verpflichtet ist.

W. Breuning, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

- Nikolaus von Kues: Von der allgemeinen Eintracht. Ausgewählte Texte mit einer Einführung von Karl Gottfried Hugelmannf. Vorwort von Wilhelm Wegener. — Salzburg: Stifterbibliothek 1968. 115 S. (Stifterb. Bd. 91—92). Lw. o. Pr.
- Rondot, Pierre: Der Islam. Lehre und Macht einer Weltreligion. — Freiburg: Herder-Verl. 1968. 142 S. (Herder-Bücherei 301). Kart. 2,90 DM.
- Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposium über die Firmung. Herausgegeben von Otto Betz. — München: Pfeiffer-Verl. 1968. 213 S. Kart. 10,80 DM.
- Francisco Suárez SJ: De Ecclesia y De Pontifice. Introducción y edición de Antonio Vargas-Machuca SJ. — Granada: Fac. de Teología. 1967. 87 S. (Sonderdruck aus: Arch-TeolGran 30 [1967] 245—331). Brosch.
- Streuer, Severin Rudolf: Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung. — Werl: Coelde-Verl. 1968. 172 S. (Franz. Studien, hrsg. v. V. Heynck u. J. Kaup, H. 20). Brosch. 22,— DM.
- Thomé, Josef: Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung. 2. Auflage. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1968. 156 S. Kart. 10,80 DM.
- Vargas-Machuca, Antonio SJ: Escritura, tradición e iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez. — Granada: Fac. Theol. 1967. XII, 389 S. (Bibl. teol. Granad., 12). Brosch. o. Pr.
- Struve, Wolfgang: Der andere Zug. Gedanken und Aufzeichnungen zur Mystik. Teil I u. II. — Salzburg—München: Stifterbibliothek. 68 + 61 S. 1967. Kart. je 3,60 DM (im Abonnem. 2,70 DM).
- Willems, Bonifac A.: Erlösung in Kirche und Welt. — Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verl. 1968. 118 S. (Quaest. disput., hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, 35). Kart. a. Pr.
- Winkhofer, Alois: Kirche in den Sakramenten. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1968. 326 S. Lw. 19,80 DM.

KIRCHENRECHT

- Astrath, Willi: Die Vita Communis der Welpriester. — Amsterdam: Grüner-Verl. 1967. 262 S. (Kan. Studien u. Texte, Bd. 22). Lw. 30,— hfl.
- Froitzheim, Dieter: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg. — Amsterdam: Grüner-Verl. 1967. 156 S. (Kanonistische Studien u. Texte, 23) Lw. 20,— hfl.
- Nachkonziliare Dokumentation. Bd. 9. Motuproprio über die Erneuerung des Diakonates. Lateinisch-Deutsch... Mit einem Kommentar von H. Vorgrimler. — Trier: Paulinus-Verl. 1968. 45 S. Kart. 2,80 DM.
- Plassmann, Engelbert: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. — Freiburg: Herder-Verl. 1968. 191 S. Kart. 25,— DM.
- Prager, Mirjam OSB: Die religiösen Frauenorden. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1967. 168 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, XII, Reihe, Bd. 7: Bau und Gefüge der Kirche). Kart. 4,50 DM.
- Schwab, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit. Bielefeld: Gieseking-Verl. 1967. 271 S. (Schriften z. deutschen u. europ. Zivil-, Handels- u. Prozeßrecht, hrsg. v. G. Schiedermaier, F. W. Bosch, H. J. Abraham, Bd. 45). Brosch. 35,50 DM, Lw. 38,— DM.
- Uhrmann, Johann: Das Geständnis im kanonischen Prozeß. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1968. 162 S. Brosch. 14,— DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT — HOMILETIK — KATECHETIK

- Außerbeck, Hugo: Die geistliche Stunde. Ein Weg zur Bildung des Gemeindekerns. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1968. 188 S. (Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge, Bd. 5). Lw. 12,60 DM.
- Cantalamessa, Raniero OFMCap.: L'omelia „In S. Pascha“ dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo. — Milano: Soc. editr. Vita e Pensiero. 1967. X, 514 S. Brosch. o. Pr.
- Deussen, Giselbert SSSp.: Die neue liturgische Gemeinde. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1968. 126 S. Kart. 9,80 DM.
- Entscheiden in Freiheit, herausgegeben von Joseph Buchmann. — Hamm: Haus Hohenheck. 16 S.
- Festliche Tage. Alttestamentliche Predigten zu Festen des Kirchenjahres. Herausgegeben v. Bruno Dreher. — Freiburg: Seelsorge-Verl. 1968. 154 S. Brosch. 9,60 DM.

- Filthaut, Theodor: Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1968. 191 S. (Aktuelle Schriften z. Religionspädagogik, Bd. 15.) Kart. subskr. 14,80 DM.
- Grom, Bernhard: Katechesen zum Alten Testament. (Mit 137 Werkzeichnungen von Peter Hajnoky und Jean Roth.) — Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger-Verl. 1967. 528 S. Lw. 39,— DM.
- Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder. 2. Teil. — Freiburg: Christopherus-Verl. 1967. 224 S. Lw. 9,20 — ab 20 Exempl. 8,50 DM.
- Laien spenden Eucharistie im Wortgottesdienst. Ein Erfahrungsbericht herausgegeben von Seelsorgereferat des Bischöfl. Ordinariates Berlin. — Morus-Verl. 1968. 72 S. Geh. 3,80 DM.
- Die neue Gemeinde. Festschrift für Theodor Filthaut. Herausgegeben von Adolf Exeler, Johann B. Metz u. Walter Dirks. — Mainz: Grünewald-Verl. 1968. 268 S. Lw. 25,— DM.
- Spital, Hermann Josef: Der Taufritus in den deutschen Ritualen von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. XV, 300 S. (Liturgiewiss. Quellen u. Forsch., hrsg. v. O. Heimig, H. 47). Brosch. 48,— DM.
- So entstanden die Evangelien. Ein Lernprogramm zur Bibelkunde. Programmfassung POKO Studiengruppe für politologische Psychologie und Kommunikationsforschung. — Freiburg: Herder-Verl. 1968. 64 S., Lehrerheft 4 S. Kart. 5,— DM, Lehrervorzugspreis 2,50 DM.
- Stier, Fridolin: Das Vaterunser. Illustrationen von Paul König. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1967. 24 S. Geb. 9,80 DM.
- Verkündigen 1. Mit Beiträgen von Josef Blank, Otto H. Pesch, Constantin Pohlmann. — Stuttgart: Bibelwerk. 1967. 126 S. (Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker 1967, hrsg. v. Paul Bormann). Kart. 9,80 DM.
- Verkündigung im Gottesdienst. 1) Predigten zu den Sonn- und Feiertagen. Monatsschrift (12mal jährlich — Abonnement: 16,— DM), 2) Gelegenheitspredigten (6mal jährlich — Abonnement 10,50 DM) — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verl. ab 1968.
- Wilbert, Hermann-Josef: Kirchenliedchorbuch für gemischten Chor zu drei Stimmen. — Trier: Paulinus-Verl. 1967. 87 S. Kart. 8,50, ab 20 Stck. 7,80 DM.

SOZIALWISSENSCHAFT

- Bopp, Jörg: Populorum progressio. Aufbruch der Kirche? — Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz: Kohlhammer-Verl. 1968. 96 S. Kart. 6,80 DM.
- Clercq, Bertrand de: Soziologie und moderne Gesellschaft. Ein Essay über das soziale Problem. — München: Manz-Verl. 1968. 136 S. (Reflexion, Bd. 7). Kart. 9,50 DM.
- Delhaye, Philippe: Le Dialogue de l'Eglise et du Monde d'après „Gaudium et Spes“. — Gembloux — Paris: Duculot — Lethielleux. 1967. 160 S. (? Réponses Chrétiennes). Kart. 100 FB.
- Ménard, Etienne: Kirche gestern und morgen. — Frankfurt/M.: Knecht-Verl. 1968. 164 S. Lw. 11,80 DM.

VERSCHIEDENES

- Consécration à notre Dame, Congrégations et associations mariales. Présentation et tables par les moines des Solesmes. — Tournai: Desclée-Verl. 1967. 280 u. (65) S. (Les enseignements pontif. et conciliaires). Kart. 220 FB.
- Ganne, Pierre: Die Freude ist die Wahrheit. — Ein Gang durch das Werk Paul Claudels. — Einsiedeln: Johannes-Verl. 1968. 104 S. (Kriterien 9). Kart. 8,50 DM.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teil II. — Freiburg — Basel — Wien: Herder-Verl. 1967. 748 S. Lw. 105,— DM, Hld. 115,— DM (Vorzugspreis für Bezieher des Lexikons 95,—, bzw. 105,— DM).
- Noviziat der Salesianer Don Boscos — Jünkerath (Eifel). — München — Zürich: Schnell & Steiner-Verl. 1968. 16 S. (Kleine Kunst- und Kirchenführer) Geh. o. Pr.
- Ostermann, Rudolf: Deinen Willen tun. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1968. 180 S. Plastik 7,80 DM.
- Schönfeld, Hans von SJ: Das tägliche Schriftwort. Zweites Jahr. — Kevelaer: Butzon & Bercker-Verl. 1967. 215 S. Plastik 7,80 DM.

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt des **Spee-Verlages**, Trier, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

NEUE GRÜNEWALD BÜCHER

Otto Hermann Pesch

Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin

Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs.

LXXII + 1012 Seiten. Leinen. 88.— DM.

Walberberger Studien, Theologische Reihe Band IV.

Luthers Denken verläßt nach Struktur und Inhalt den Boden der Theologie seiner Zeit und Vorzeit, betritt dabei aber, was das Verständnis der Rechtfertigung angeht, kein solches Neuland, das dem katholischen Theologen zu betreten verwehrt wäre.

Schon immer hat sich die lutherische Theologie gern an Thomas von Aquin gehalten, wenn sie Luthers Lehre gegen die katholische Theologie abzugrenzen suchte. Die polemische Art, in der das früher zu meist geschah, ist heute überwunden. Geblieben ist Thomas als klassische Gestalt katholischen theologischen Denkens, die sich nun als vorzüglicher Partner des ökumenisch-theologischen Gesprächs anbietet.

Lutherische Theologen haben seit einigen Jahren mit überraschenden Ergebnissen dieses Gesprächs bereits begonnen und gehen so weit, bei Thomas gar nach dem „Vätererbe“ der Theologie Luthers zu suchen. Katholische Theologen ziehen ihnen gleich.

Die vorliegende Untersuchung tritt in diese neu in Gang gekommene Diskussion ein und versucht, den ganzen Umkreis der Rechtfertigungstheologie Luthers auszuschreiten und sie mit dem Denken des Aquinaten systematisch zu konfrontieren.

Das Ergebnis lautet, daß auch die nicht zu leugnenden tiefen Gegensätze in Denkstruktur und Einzelthesen ein gegenseitiges Anathema weder erzwingen noch verantwortbar machen.

**MATTHIAS-GRÜNEWALD-
VERLAG · MAINZ · Postf. 847**



Klaus Rischar: Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530

Der Ingolstädter Theologieprofessor Dr. Johannes Eck war schon in der Leipziger Disputation von 1519 als ein gefährlicher Gegner Martin Luthers aufgetreten. Umfassende theologische Bildung, scharfer Verstand und ein nie versagendes Gedächtnis standen ihm ebenso zur Verfügung wie eine ausgesprochen rhetorische Begabung und die Kunst, schwache Stellen zu entdecken und den Gesprächspartner in die Enge zu treiben. Aus innerer Überzeugung bekämpfte er die Reformation, da er in ihr nur Häresie und Glaubensabfall erblickte. Auf dem von Karl V. zur Überwindung der Kirchenspaltung einberufenen Reichstag zu Augsburg (1530) sah Eck seine Hauptaufgabe darin, die Häresie der Gegner klar herauszustellen und anzuprangern. Eingehend untersucht K. Rischar Ecks Verhalten in der Auseinandersetzung mit Melancthon, Zwingli und den Verfassern der Confessio Tetrapolitana, Butzer und Capito. Ecks Scharfmacherei erscheint dabei in einem ungünstigen Licht. Wenn die Unionsversuche scheiterten, so war es nicht zuletzt seine Schuld (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97) 168 Seiten, kart. 24,00 DM.

Aschendorff Münster

RST

Reformationsgeschichtliche
Studien und Texte

Hans Süßmuth:
Studien zur Utopia des Thomas Morus

Unter Berücksichtigung der bisherigen Forschungsergebnisse und in Abgrenzung zur Konzeption antiker und zeitgenössischer Utopien beantwortet diese Studie die Frage nach der Intention des Thomas Morus, um auf diese Weise zum Werk vorzudringen und es zu erhellen. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Utopia wird durch die Interpretation grundlegender Aussagen führender Humanisten — Erasmus, Budaeus, Paccus, Rabalais — zu Zentralfragen der Zeit sichtbar und der Bezug zur politischen Theorie aufgezeigt. — (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 95) 200 Seiten, kart. 32,— DM.

Elsa Bernhofer-Pippert:
Täuferische Denkweisen und Lebensformen
im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre

Mit einem Vorwort von Ernst Walter Zee-den und bibliographischen Ergänzungen von Andrea Körsen-Wiedeburg. Auf Grund der Quellen aus dem südwest- und mitteldeutschen Raum gelingt es Elsa Bernhofer-Pippert, exakt nachzuweisen, welche Ideen der täuferischen Führergestalten bei den (oft ungebildeten) Anhängern der Taufbewegung Anklang fanden und welchen Vereinfachungsprozeß diese Ideen (von Kirche, wahrem Christentum, Geschichtsablauf usw.) im Bewußtsein der Anhänger massen durchmachten. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 96) 194 Seiten, kart. 28,— DM.

Reformata Reformanda

Hrsg. von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. Die Festgabe für Hubert Jedin umfaßt die Konzilsgeschichte von den ersten allgemeinen Konzilien bis zum Vaticanum I, die Kirchengeschichte des 15. bis 17. Jahrhunderts, vor allem der Reformation und der Tridentinischen Reform, und Studien zur Methode und Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. 1966. Zwei Bände mit insgesamt 1464 Seiten, 1 Tafel, Leinen zusammen 184,— DM. Prospekt auf Wunsch.

LQF

Liturgiewissenschaftliche
Quellen und Forschungen

Hermann Josef Spital: Der Taufritus in den deutschen Ritualien

von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum. Hermann Josef Spital vergleicht den Taufritus der im deutschen Sprachraum zwischen 1480 und 1750 gebrauchten Ritualien. Er war bemüht, alle noch erreichbaren Bücher einzubeziehen und hat darüberhinaus alle bekannten Drucke in einer umfangreichen Bibliographie zusammengestellt. Da ein Vergleich in dieser Breite noch nie versucht worden ist, erbringt die Arbeit neben der Darstellung ihres eigentlichen Gegenstandes auch reiche Erkenntnis über die Gestalt und die Geschichte des Rituales. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 47) 315 Seiten, kart. 48,— DM.

Rolf Zeraß: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems

Angeregt durch J. A. Jungmann nimmt der Verfasser die Verknüpfung von Psalmodie und Schriftlesung im Stundengebet der Christenheit zum Anlaß, am Modellfall des Jerusalemer Kathedraloffiziums die Strukturgesetze christlichen Wortgottesdienstes zu untersuchen. Die Existenz solcher altchristlicher Wortgottesdienste, ihre allmähliche Verklammerung mit dem stabilen Gerüst des Offiziums und die Bedingungen, unter denen sich diese Umwandlung vollzogen hat, verdienen in dem Maß Beachtung, als die gegenwärtige Liturgiereform vor dem gemeinsamen Erbe der getrennten Christenheit verantwortet werden muß. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 48) 200 Seiten, im Druck.

Odilo Heiming: Corpus Ambrosiano Liturgicum I: Das Sacramentarium Triplex

Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 1. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varense untersucht und hrsg. von Odilo Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 49) 560 Seiten, 4 Tafeln, kart. 98,— DM.

Mit dem Erscheinen des »Sacramentarium triplex« wird ein wirkliches Desiderat der Sakramentarforschung nach fast sieben Jahrzehnten erfüllt. Der erste Teil mit dem Text, einer Einleitung und einer Reihe von Indices liegt hiermit vor. Ein zweiter Teil wird eine kurze Wortkonkordanz bringen, ein dritter die Stellung des Triplex mit seinen »gelasianischen«, »gregorianischen« und »ambrosianischen« Formularien innerhalb der Sakramentarwelt untersuchen und durch die nötige Formelkonkordanz illustrieren. Mit diesem Band beginnt eine Reihe von Arbeiten, die insgesamt ein »Corpus Ambrosiano Liturgicum« darstellen werden. Es handelt sich um Textpublikationen und Repertorien, die zusammen eine möglichst vollständige Aufschlüsselung der — insbesondere auch für die Geschichte der römischen Liturgie — so wichtigen Eigenliturgie Mailands bereitstellen sollen. Als nächste Einzelaufgabe wird folgen der Sakramentartext der Handschrift Mailand Ambrosiana (A 24 bis inf.) aus Biasca im Tessin, dann die Handschrift Berlin Phillipsps 1967.

Aschendorff Münster

Gegenüber den vielen auf eine Auflösung der katholischen Glaubenssubstanz hinauslaufenden Strömungen, die sich zu Unrecht auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen, bringt Dietrich von Hildebrand endlich wieder die Stimme der Klarheit, der unverbogenen katholischen Wahrheit zur Geltung, indem er die destruktiven Tendenzen auf Irrtümer und Mißverständnisse im Grundsätzlichen zurückführt und die einschlägigen Konzilstexte (deutsch und lateinisch!) beifügt.

Ein Buch, das wahrlich fällig war.

Die amerikanische Ausgabe liegt bereits nach nur drei Monaten in zweiter Auflage vor.

Dietrich von Hildebrand

Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes

Aus dem Englischen übersetzt von Josef Seifert

376 Seiten, Leinen 24,80 DM

Gegenüber der amerikanischen Ausgabe ist das Buch durch den Autor wesentlich erweitert.

Inhalt:

I. Teil: Wahre und falsche Erneuerung

Progressismus, Konservatismus — eine falsche Alternative / Die Bedeutung des Konzils / These — Antithese / Falsche Reaktionen (über die Ehe, über Selbstliebe und Nächstenliebe, die Beziehungen zwischen Gottes- und Nächstenliebe, die Rolle der natürlichen Güter, über den Wert menschlicher Liebe, über Autorität, Freiheit und Gewissen, Wissenschaft und depositum fidei / Verlebendigung der Religion / Christliche Offenbarung und Philosophie / Die Aufgabe des christlichen Philosophen heute / Kairos / Optimismus und christliche Hoffnung

II. Teil: Gefahren unserer Zeit

Die christliche Haltung der eigenen Zeit gegenüber / Historischer Relativismus / Evolutionismus, Progressismus und echter Fortschritt / Wissenschaftsfetischismus / Freiheit und Willkür / Scheinehrlichkeit

III. Teil: Die Säkularisation des Christentums

Die falsche Vorstellung der Homogenität historischer Epochen / Die Furcht vor dem Heiligen / Immanentistische Korruptionen / Die Untergrabung der Wahrheit / Amoralismus / Falscher Irenismus

IV. Teil: Das Heilige und das Weltliche

Der Dialog und seine Gefahren / Ökumenismus und Säkularisierung / Religiöse Verlebendigung und Veränderung / Religion und Schönheit / Verba Christi / Tradition / Die Heiligen / Epilog / Teilhard de Chardins neue Religion

Verlag Josef Habel • Regensburg

EICHSTÄTTER STUDIEN

Veröffentlichungen der Philosophischen-Theologischen Hochschule Eichstätt

PROF. DR. FRITZ RAUH

Das sittliche Leben des Menschen in der Sicht der vergleichenden Verhaltensforschung

ca. 400 Seiten, ca. 10 Abbildungen.
Ganzleinen ca. DM 36.—

Ziel der Arbeit ist es, jene heute schon erkennbaren Konsequenzen aufzuzeigen, die seitens der Moralphyschologie aufgrund der Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie) beachtet werden müssen.

Vom Thema her bewegt sich diese Arbeit im theologisch-naturwissenschaftlichen Grenzbereich. Daraus ergeben sich einige besondere methodische Festlegungen: 1. Der Hauptakzent liegt auf den moralphyschologisch relevanten Grenzfragen. 2. Theologische Reflexionen erscheinen darum jeweils mit dem Akzent auf „Ausblick“. 3. Ethologische Grundlagen sind soweit dargestellt, daß der Nicht-Naturwissenschaftler in den Problemkreis eingeführt wird.

PROF. DR. MARTIN REHM

Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja

ca. 448 Seiten.
Ganzleinen ca. DM 48.—

Die alttestamentliche Offenbarung sollte auf das neutestamentliche Geschehen vorbereiten. Sie war auf die kommende Ergänzung hingeordnet und wird nur bei gleichzeitigem Blick auf das Neue Testament voll verständlich.

Dieses Buch will das Bild, das die Menschen des Alten Testaments vom erwarteten Heilbringer entwarfen, aufzeigen und untersuchen, wie weit deren Hoffnungen an die Gestalt und das Werk Christi heranreichten.

VERLAG BUTZON & BERCKER,
KEVELAER

Strukturen Christlicher Existenz

*Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens
Festgabe für Pater Friedrich Wulf SJ zum 60. Geburtstag
Herausgegeben von Heinrich Schlier, Emanuel
von Severus, Josef Sudbrack und Alfonso Pereira
398 Seiten, Format 14×22,5 cm, Subskriptionspreis DM 29,—,
endgültiger Ladenpreis nach Erscheinen DM 34,—*

Bischof C. J. Leiprecht: Im Dienst an der Kirche · J. Sudbrack: Bibelstudium und Frömmigkeit in unserer Zeit · N. Lohfink: Technik und Tod nach Kohelet · F. J. Schierse: Oster- und Parusiefrömmigkeit im Neuen Testament · H. Schlier: Eine Adhortatio aus Rom, Die Botschaft des ersten Petrusbriefes · O. H. Pesch: Luthers Kritik am Mönchtum in katholischer Sicht · H. Wolter: Ignatius von Loyola und die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts · S. Pfürtnner: Reformation und Reform des II. Vatikanum · M. Bernards: Theologiestudium als Glaubenshilfe · H. Waldenfels: Vom Schweigen des Buddha und den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola · J. A. Jungmann: Gott unser Vater in der Glaubensverkündigung · J. Auer: Kleine Theologie des Kreuzes · O. Sesselroth: Institution und Charisma · K. Rahner: Gebet des einzelnen und die Liturgie der Kirche · E. v. Severus: Die Meditation der Christen · M. Kehl: Überlegungen zur theologischen Ortsbestimmung des Meditationsgesprächs · F. J. Metzinger: Zur Praxis des Meditationsgesprächs · J. Bours: Bildmeditation. Erfahrungen zur Praxis · G. Schiwy: Moderne Lyrik und Meditation · P. K. Kurz: Geistliche Verse / Weltliche Verse · L. Boros: Strukturen christlicher Vollendung · J. Leclercq: Erneuerung des Ordenslebens · Mater M. Brüning: Erneuerung des Ordenslebens durch Erneuerung des geistlichen Lebens · H. Bacht: Die Bürde der Welt, Erwägungen zum frühmonastischen Armutsideal · J. G. Gerhartz: Wirklich arm sein, Die Armut in der »Communauté de Taizé« · A. Grillmeier: Zwei Welten, Der Schritt aus der Krise der Zeit in geistliche Gemeinschaften heute.

Jede Buchhandlung legt Ihnen diesen Band nach Erscheinen gerne vor

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG

NEU IM HERBST 1968

LÉON-ARTHUR ELCHINGER

Der Mut zur Zukunft

Aus dem Französischen übersetzt von Ferdinand Kolbe. (Französische Originalausgabe „Le courage des lendemains“. Editions du Centurion, Paris.) Ca. 150 Seiten, 8°. Ca. DM 13.—.

Der Christ ist zum Risiko verpflichtet. Autoren verschiedener Bekenntnisse zeigen wichtige Schwerpunkte der Aktivität des mündigen Christen, insbesondere Ökumene, Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, Gesellschaftsreform und sozialen Fortschritt.

THEO WESTOW

Wer ist mein Bruder?

Aus dem Englischen übersetzt von Anselm Müller OSB. 168 Seiten, kartoniert, ca. DM 14.—.

Bruderschaft kennt keine Grenzen. Christliches und politisches Gewissen sind nicht zu trennen. Westow attackiert die Christen in harter Polemik.

DENIS GALTIER

Verkündigung in der Welt der Technik

Auf der Suche nach einer neuen Katechese. Mit einem Vorwort von M. D. Chenu. Aus dem Französischen übersetzt von Walter Schüller. 139 Seiten, kartoniert, ca. DM 13.—.

Hier geht es um die großen Linien einer christlichen Pädagogik in der Welt der Technik. Galtier zeigt auf Grund seiner Erfahrungen, wie Glaubensverkündigung in einem Milieu zu erfolgen hat, das durch kühle Abstraktion bestimmt ist.

Näheres durch Prospekte



PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Zur Enzyklika „*Humanae vitae*“

Fr. E. v. Gagern:

Geburtenregelung und Gewissensentscheid

Die bekanntgewordenen Dokumente der Päpstlichen Ehekommission. Mit Einführung und Ausblick.

191 Seiten, Leinen, DM 12.80.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

ENZYKLIKA

„*Humanae vitae*“

über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Lateinisch-deutsch

Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Wort der deutschen Bischöfe zur Enzyklika.

71 Seiten, DM 3.—

Nachkonziliare Dokumentation,
Band 14.

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Johannes Nosbüsch, Landau
Katholische Tradition und modernes Freiheits-
bewußtsein

Heinrich Bodo Lentzen-Deis, Trier
Die Bedeutung und Rolle der RELIGIO in der
Pädagogik des Johann Amos COMENIUS

Ekkart Sauser, Trier
Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen
Aussagen der frühchristlichen Kunst

Manfred Baldus, Köln
Das Promotionsrecht der kirchlichen Theologi-
schen Fakultät zu Paderborn und das deutsche
Hochschulrecht

Heft 5
September/Oktober 1968
77. Jahrgang Pastor bonus

Besprechungen:
Systematische Theologie, Kirchengeschichte

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61—65.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Katholische Tradition und modernes Freiheitsbewußtsein

Von Professor Johannes Nosbüsch, Landau

1. Das Problem

Wie in so manchem anderen Betracht ist die katholische Kirche gegenwärtig auch und gerade in der Frage der Freiheit in eine heftige Diskussion hineingeraten. Hätte dabei die Kritik nur jenen Aspekt der Freiheit im Auge, dessen Gegensatz kausale Determination im Sinne der Naturgesetze ist, dann brauchte man ihr weiter keine Beachtung zu schenken; denn daß der Mensch nicht bloß reagiert, sondern freie Entscheidungen zu treffen vermag, hat im Laufe der Geschichte keine Instanz nachdrücklicher und beharrlicher vertreten als eben die Kirche. Aber darum ist es der Kritik, die seit dem Konzil in steigendem Maße auch aus den Reihen der Kirche selbst kommt, nicht eigentlich zu tun. Ihre Argumentation beruft sich vielmehr darauf, daß auch dann, wenn der Mensch den Funktionszusammenhängen der Natur enthoben ist, noch einmal zwischen einem „Mehr“ und einem „Weniger“, einem Vollmaß an Freiheit und einer Freiheit, die nur in Ansätzen ergriffen wird, unterschieden werden kann. In welcher Richtung diese Unterscheidung anzusetzen ist, wird deutlich, wenn man sich Forderungen vergegenwärtigt wie diese, daß der Gläubige heute unter den „erhöhten Anspruch des Gewissens“¹ zu stellen sei beziehungsweise daß die Freiheit „gewagt“ werden müsse². Hier geht es weder darum, ob der Mensch überhaupt freiheitlicher Entscheidungen fähig ist, noch auch darum, unter welchen psychologischen, soziologischen oder auch politischen Gegebenheiten sich die Freiheit am besten entfalten kann³. Gemeint ist hier vielmehr jener Aspekt der Freiheit, wonach sie Freiheit nur sein kann, wenn in ihr zugleich Anrufe und Forderungen präsent sind, die ihr für die zu treffenden Entscheidungen den Beweggrund abgeben. Indem sie Freiheit „von“ etwas ist, nämlich von Zwang und naturkausalem Müssen, muß sie notwendigerweise auch eine Freiheit „zu“ etwas sein, eine Freiheit, die unter bestimmten Richtpunkten steht, von denen aus sie allererst zwischen rechtem und unrechtem Ver-

¹ Richard Hauser: Der erhöhte Anspruch des Gewissens, in: Stimmen der Zeit, 178 (1966), S. 321 ff.

² Jahresthema des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend für das Jahr 1967.

³ „Beide, Freiheit und Person, sind... mehr als nur sittliche Qualitäten. Sie sind vielmehr anthropologische, vormoralische Vorfindlichkeiten, die sittliches Verhalten erst ermöglichen“ (Josef Duss-von Werdt: Wie frei ist das Gewissen des Katholiken? in: Leonhard M. Weber—Josef Duss-von Werdt: Gewissensfreiheit? Probleme der praktischen Theologie, Mainz 1967, S. 9).

halten zu unterscheiden vermag. Eben diese Richtpunkte und Sollensforderungen sind es, um die heute in bezug auf das Selbstverständnis des Katholiken so nachhaltig diskutiert wird. Nicht als ob es darum ginge, die Tatsache des Sollens überhaupt in Frage zu stellen, denn damit würde, wie gesagt, auch die Freiheit selbst in Frage gestellt. Der kritische Punkt liegt vielmehr darin, inwieweit der einzelne für das, was er tun soll, selbst die Verantwortung übernehmen darf beziehungsweise wieweit er sich an vorgegebenen Maßgaben, an sogenannten objektiven Normen zu orientieren hat. In diesem Zusammenhang wird nun gegen die Kirche der Vorwurf erhoben, sie habe die Gläubigen bislang unter eine Art bevormundenden Diktats gestellt. Sie habe den einzelnen nicht selbst darüber befinden lassen, was er zu tun und was er zu glauben hat, sondern ihn von vornherein mit immer schon entschiedenen Gültigkeitsansprüchen konfrontiert. Weder habe sie ihm im Bereich der Moral das Recht eingeräumt, eigene Entscheidungen zu treffen, noch sei er befugt gewesen, das Wort der Heiligen Schrift in eigener Zuständigkeit zu verstehen und auszulegen. Gerade damit aber habe sie gegen die personale Würde des Menschen verstoßen, die es strikte gebiete, den Menschen unter den Spruch seines je eigenen Gewissens zu stellen. Nicht der auf vorgegebene Maßgaben verpflichtete Christ sei das Gebot der Stunde, sondern allein jener, der seiner „personalen Mündigkeit“ inne wird: der sich auf sein eigenes Ermessen und seine eigene Entscheidung hin freigegeben weiß⁴.

Es ist ein Feld sehr komplexer Problemlinien, das sich hinter diesen inzwischen so gängig gewordenen Mündigkeitsforderungen verbirgt. Bewußt oder unbewußt sind in ihnen alle die Denkbewegungen präsent, die vom spätmittelalterlichen Nominalismus über die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants zu den Ansätzen der modernen Existenzphilosophie und -theologie geführt haben. Dabei drängt sich dem kritischen Betrachter nahezu zwangsläufig die Frage auf, ob die hier geforderte Freiheit nicht notwendig eine Freiheit der Willkür und Launenhaftigkeit sein müsse, eine Freiheit also, die ihre Richtpunkte allein dem Ermächtigungsbestreben des handelnden Subjekts verdankt. Wir werden uns im folgenden eingehend zu fragen haben, ob diese Konsequenz wirklich unvermeidbar ist. Wenn nicht alles trügt, hat das moderne Denken tatsächlich Ansätze entwickelt, die einerseits der Forderung nach eigenem Ermessen des

⁴ Vgl. Leonhard M. Weber: Erziehung zur Gewissensfreiheit — Eine pastorale Aufgabe, in: Josef Duss-vonWerdth—Leonhard M. Weber: Gewissensfreiheit? a. a. O. S. 52: Der Theologe muß einfach feststellen, „daß das kirchliche Lehramt jahrhundertlang mehr den Gehorsam als die Freiheit des Gewissens betonte“. — „Es ist nicht zu übersehen, daß viele kirchliche Vorgesetzte der Meinung sind, der strikte Gehorsam auf der ganzen Linie garantiere die Unterwürfigkeit unter Gottes Gesetz am besten und vertiefe und fördere die religiöse Glaubensbereitschaft“ (ebd. S. 55). Vgl. auch: R. Hauser, a. a. O. S. 323 f.

persönlichen Gewissens Rechnung tragen und andererseits doch nicht auf eine subjektivistische Beliebigkeitsmoral hinauslaufen. Aber bevor wir auf diese Ansätze näher eingehen können, müssen wir zunächst prüfen, inwieweit die vorhin wiedergegebenen Einwände dem traditionell katholischen Denken auch wirklich gerecht werden. Sollten sie dieses Denken tatsächlich in angemessener Weise charakterisieren, dann ist damit gleichwohl noch nicht gesagt, daß man ihnen auch sofort uneingeschränkt beizupflichten hätte. Wäre es doch sehr wohl denkbar, daß die modernen Ansätze als Alternative nur bestehen können, wenn sie unabdingbar an bestimmte traditionelle Denkelemente zurückgebunden bleiben. Mit dieser Frage werden wir uns zum Abschluß unserer Überlegungen zu beschäftigen haben. Im gegenwärtigen Augenblick müssen wir die beiden Standpunkte erst einmal näherhin kennenlernen⁵.

2. Der traditionelle Standpunkt

Versuchen wir also zunächst die traditionelle Sichtweise zu charakterisieren, so wie sie noch in den fünfziger Jahren über weite Strecken hin das Richtmaß katholischen Denkens gewesen ist, so darf schon gleich zu Beginn gesagt werden, daß die oben angedeutete Kritik dieses Denken tatsächlich an zentraler Stelle im Blick hat. Zwar hat auch die traditionelle Kirche als Idealform den mündigen Christen angestrebt, aber die Grundlagen, von denen sie dabei ausging, waren doch so geartet daß sie unter Mündigkeit weithin etwas anderes verstehen mußte, als man heute darunter zu verstehen beginnt. Wenn damals nach dem Sollen des Menschen gefragt wurde, dann sah man sich — falls es sich nicht im strengen Sinne des Wortes um Aussagen der Heiligen Schrift handelte, die wir in unserm Zusammenhang ausklammern wollen — sogleich auf die Grundperspektiven der antik-mittelalterlichen Ontologie beziehungsweise Metaphysik verwiesen. Recht verhält sich der Mensch dann, wenn er sich „seinsgemäß“ verhält; Sein und Gutsein sind dasselbe⁶. Dieses Sein, das zugleich Gutsein ist, wurde nun des näheren dahingehend verstanden, daß allem Seienden, und nicht zuletzt auch dem Menschen, eine innere Wesens- und Zweckstruktur (*essentia*) innewohnt, die es im Daseinsvollzug zu entfalten und zu verwirklichen gilt. Während sich aber nun beim untermenschlichen Sein diese Verwirklichung auf naturhafte Weise vollzieht, ist sie dem

⁵ Vgl. zu den gesamten weiteren Ausführungen: Walther Br ü n i n g : Philosophische Anthropologie, historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand, Stuttgart 1960.

⁶ Vgl. das scholastische Axiom: *ens et verum et bonum convertuntur* (Thomas v. Aquin: S. Th. II. II. 109, 2 ad 1).

Menschen in seine eigene Verantwortung und freie Initiative gegeben⁷. Der Mensch wird hier also durchaus als Wesen der Freiheit gesehen, allerdings in einem solchen Sinne, daß ihm die Richtung, in der er von seiner Freiheit Gebrauch zu machen hat, von Anbeginn schon vorgezeichnet ist. Hinzu kommt noch das Weitere, daß diese Wesens- und Zweckstruktur wohl in jedem Menschen individuiert ist, daß sie aber, rein als sie selbst betrachtet, in allen Menschen die gleiche ist⁸. Sie nimmt geradezu die Form eines „sittlichen Naturgesetzes“ an. Dieses sittliche Naturgesetz, oder vielleicht besser: dieses natürliche Sittengesetz ist der Widerschein jenes universalen Ordnungsgefüges, das in allen Dingen wirksam ist und in dem sich letztlich die Schöpferweisheit Gottes widerspiegelt. So wie Gott ewig und unveränderlich ist, muß folglich auch die von ihm gesetzte Ordnung ewig und unveränderlich sein. Der innere Ort, an dem sich dem Menschen diese Ordnung kundtut, ist das Gewissen. In seinem Gewissen hat der Mensch also bei allem, was er tut, ein natürliches Mitwissen (*conscientia*) darum, was seiner Wesensnatur gemäß ist. Indem nun diese Wesensnatur näherhin dadurch gekennzeichnet ist, daß der Mensch ein geistbegabtes Wesen ist, leuchtet im Gewissen des Menschen nicht mehr und nicht weniger als die Grundordnung des Seins überhaupt auf⁹. Denn der Geistseele kommt es zu, wie schon Aristoteles sagt, daß sie „in gewisser Weise alles ist“¹⁰. Seine ihm vorgezeichnete Bestimmung

⁷ „Die rechte Auswirkung der Wesensnatur ist beim Menschen nicht durch ein Naturgesetz festgelegt; das menschliche Handeln ist vielmehr dann im wahren Sinne naturgemäß und gut, wenn es vernunftgemäß ist. Naturgemäßheit (richtig interpretiert) und Sittlichkeit fallen zusammen“ (Hans Meyer: Thomas von Aquin, sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, 2. erweiterte Auflage, Paderborn 1961, S. 484).

⁸ Dieser Punkt führt in das mittelalterliche Universalienproblem hinein. Gallus M. Manser (Das Wesen des Thomismus, 3. verbesserte und erweiterte Auflage, Freiburg/Schw. 1949) spricht von einem „Parallelismus“ der Allgemeinbegriffe, der sich auf das „inhaltliche, quidditative Sein“, nicht aber auf „die Existenz oder Seinsweise der Dingwesenheiten“ bezieht (S. 239 ff.). Vgl. dazu bei Thomas selbst u. a.: *De ente et essentia*, c. 2; ferner Hans Meyer, a. a. O. S. 114 ff.

⁹ Josef de Vries: Sittengesetz, in: Walter Brugger: Philosophisches Wörterbuch, 9. Auflage, Freiburg/Br. 1962, S. 292 ff.

¹⁰ Dieser Punkt führt in schwierige Zusammenhänge der scholastischen, hier besonders der thomistischen Ethik hinein. Es handelt sich um die Frage, ob sittliches Handeln mehr eine Ausformung und Aktualisierung vorgegebener Anlagen ist oder ob sich dieses Handeln mehr an einem objektiven Seins- und Güterordo zu orientieren hat. Unsere Darlegung geht davon aus, daß diese beiden Seiten beim Menschen, da er Geistwesen ist, auf ein und dasselbe hinauslaufen. Vgl. dazu u. a. Michael Wittmann: Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933 (unveränderter Nachdruck 1962) S. 21 ff., S. 318 ff.; ferner: Hans Meyer, a. a. O. S. 477 ff.

¹¹ *De anim.* III. 8, 431. b. 21.

erfüllt der Mensch also im gleichen Maße, wie er sich an den gottgewollten Wesensordnungen der Dinge orientiert, wie er sich unter die Maßgeblichkeit des den Dingen innewohnenden Ewigen und Unveränderlichen stellt¹².

Freilich ist der Mensch immer in Gefahr, diese Grundordnung des Seins unter dem Einfluß von Trieben und Leidenschaften aus dem Auge zu verlieren. Angesichts solcher immer wieder stattfindenden Verirrungen erweist es sich als dringend notwendig, daß sich der einzelne unter die Autorität eines Lehramtes gestellt weiß, das unter dem Beistand des Heiligen Geistes die gottgewollte Ordnung unverfälscht erkennt und in einer für alle Menschen verbindlichen Weise auslegt. Diese Verbindlichkeit für alle hat ihren ermöglichenden Grund darin, daß, wie gesagt, die Wesenheiten der Dinge keinerlei Wandel unterliegen und somit für alle Menschen in gleicher Weise verpflichtend sind.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser Sicht, die ihre gedanklich reifste Form im Werk des heiligen Thomas gefunden hat, von einer Gewissensfreiheit in dem heute geforderten Sinne nur sehr begrenzt die Rede sein kann. Das Gewissen des einzelnen ist um so freier und eben damit auch um so mündiger, je mehr es sich aus spontanem innerem Antrieb zu dem bekennt, was ihm in Gestalt der vorgegebenen Wesensordnungen beziehungsweise im Konfliktfall vom kirchlichen Lehramt als zu befolgende Norm vorgestellt wird. Jede Berufung auf ein aus eigenem Ermessen hervorgegangenes Urteil muß hier als Ausdruck von Willkür oder doch zumindest von Irrtum erscheinen. Wohl steht dem einzelnen die Möglichkeit offen, die vorgegebene Norm zu erfüllen oder nicht zu erfüllen, und insofern bleibt die Freiheit als solche durchaus gewahrt. Nur muß er zugleich wissen, daß er sich im Falle des Nichtbefolgens einer Verfehlung schuldig macht, da über das Gesollte selbst ja immer schon entschieden ist. Oder anders gesagt: Über die Norm als solche hat das Gewissen nicht zu befinden, hier bleibt nur die Wahl zwischen Gehorsam und schuldhaftem Versagen¹³.

Befinden darf der einzelne allerdings über die konkreten Umstände, unter denen er die Norm zu verwirklichen hat, das heißt darüber, wie das Gesetz in den konkreten Situationen des Lebens jeweils anzuwenden ist. Thomas hat diesen Bereich keineswegs für gering erachtet, hat er ihm

¹² Die hier gezeichnete Grundstruktur hat auch im außerkatholischen Raum eine gewisse Neubelebung gefunden in der Wertethik Max Schelers und Nicolai Hartmanns.

¹³ Im einzelnen liegen hier die Dinge natürlich sehr viel komplizierter, indem noch einmal zwischen einer sog. „objektiven“ und einer sog. „subjektiven“ Sittlichkeit unterschieden werden muß. Man kann unter Umständen objektiv das Falsche tun, ohne dadurch subjektiv schuldig zu werden, dann nämlich, wenn das Gewissen ohne eigenes Verschulden über die objektive Norm im Irrtum ist.

doch eigens die Kardinaltugend der Klugheit, ja in einem streng gefaßten Sinne sogar den Begriff des Gewissens zugeordnet¹⁴. Aber das hebt es doch nicht auf, daß das Gewissensurteil hier immer schon in entscheidender Weise vorbestimmt ist und daß sich die aus der Prüfung der konkreten Situation hervorgehenden Zwecksetzungen grundsätzlich nur auf abgeleitete und untergeordnete Aspekte beziehen können. Den Vorrang hat eindeutig die aller Konkretisierung vorausliegende Wesensnatur, über die dem Gewissen gerade kein eigenes Urteil zusteht¹⁵.

Es ist im gegenwärtigen Zusammenhang nicht möglich, die dargestellte Sichtweise in ihrer geschichtlichen Kontinuität, die sie im katholischen Raum erlangt hat, im einzelnen zu verfolgen. Es genüge der Hinweis, daß sie im Laufe der Jahrhunderte oft genug zu einer förmlichen Kasuistik eingeeengt worden ist und daß sie noch im Jahre 1950 durch Pius XII. eine nachdrückliche Bestätigung erfahren hat. In seiner Enzyklika „*Humani generis*“ tadelt der Papst den Existentialismus, weil dieser „die unveränderlichen Wesenheiten der Dinge außer acht läßt¹⁶“, und entsprechend macht er gegen den Historismus geltend, daß es trotz aller Einwände „absolute Wahrheit und bleibendes Gesetz¹⁷“ gibt. Auch der „natürlichen Erkenntniskraft“ ist das „vom Schöpfer unserm Herzen eingeschriebene Sittengesetz zugänglich¹⁸“, und sollte der Gläubige über dieses Gesetz einmal im Zweifel sein, dann muß für ihn über allem „die Pflicht der Bereitschaft zur Unterwerfung unter das Urteil der Kirche“ stehen. Dem kirchlichen Lehramt ist „nach göttlicher Anordnung... nicht nur die Hut und die Auslegung des offenbarten Wahrheitsgutes anvertraut; es hat auch über die Philosophie zu wachen, damit nicht durch falsche Ansichten den Dogmen der Kirche Abbruch geschieht¹⁹“. Man sieht sofort, daß diese Aussagen sich voll und ganz im Rahmen der vorhin gekennzeichneten Auffassung bewegen, weshalb es denn auch nicht verwunderlich ist, daß Pius XII. „für die künftigen Priester“ erneut „eine philosophische Bildung, nach der Methode, der Lehre und den Grundsätzen des Engelgleichen Lehrers“, des heiligen Thomas von Aquin, fordert²⁰.

¹⁴ Vgl. u. a. Josef Pieper: Traktat über die Klugheit, 5. Auflage, München 1955, insbesondere S. 27 ff.; Hans Meyer, a. a. O. S. 523: „Das Gewissen besteht in der Anwendung dessen, was wir wissen, auf das, was wir tun.“

¹⁵ *Particulare semper se habet ex additione ad universale* (In I S. 19, 4, 2). Hans Meyer spricht ausdrücklich von einer „Höhererschätzung des Allgemeinen in der Scholastik“ (a. a. O. S. 91).

¹⁶ In: Albert Hartmann SJ: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche, Frankfurt/M. 1952, S. 235. (Der Text der Enzyklika ist in diesem Buch von S. 234—249 wörtlich abgedruckt).

¹⁷ Ebd.

¹⁹ Ebd. S. 246.

¹⁸ Ebd. S. 234.

²⁰ Ebd. S. 244.

3. Ein neues Freiheitsverständnis

Es war schon die Rede davon, daß das vorhin dargelegte Freiheitsverständnis inzwischen auch im innerkatholischen Raum in eine heftige Diskussion hineingeraten ist. Dabei kann man mit Recht darauf hinweisen, daß dieses Freiheitsverständnis eigentlich immer schon durch eine gewisse Brüchigkeit gekennzeichnet war; denn die gleiche Kirche, die auf der einen Seite ihre Gläubigen so nachdrücklich auf unveränderliche Wesensgesetze verpflichtete, hat auf der anderen Seite — wenigstens theoretisch — stets an dem Grundsatz festgehalten, daß die letzte Instanz menschlichen Handelns der eigene Gewissensentscheid sei²¹. Freilich wurde dieser Gesichtspunkt in der herkömmlichen Lehre der Kirche immer mit einem gewissen Beiläufigkeitsakzent versehen²², so daß es im wesentlichen außerkatholische Denkbewegungen gewesen sind, die ihn im Laufe der Neuzeit gleichsam zu seiner Spruchreife emporgeführt haben. Die damit einsetzende Kritik an der traditionellen Auffassung richtete sich zunächst gegen den in dieser Auffassung eingeschlossenen sogenannten Heteronomiegedanken. Kein Geringerer als Immanuel Kant ist es gewesen, der es mit der Freiheit des Menschen für unvereinbar ansah, wenn das Gewissen auf Richtmaße verpflichtet wird, die nicht in der Freiheit selbst wurzeln, sondern dieser gleichsam von außen her auferlegt sind. Sittliche Freiheit tritt nach ihm erst dann in ihrem wahren Wesen zutage, wenn sie als Freiheit der Selbstgesetzgebung: als „autonome“ Freiheit verstanden wird. Sittlich ist nur dasjenige Gesetz, „das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen“²³. Damit ist die in der traditionellen Auffassung schlummernde Gefahr eines bloß „legalistischen“ Verhaltens ausgeschaltet, und wenn diese Autonomie nun gleichwohl

²¹ So heißt es schon bei Thomas: *Omnis conscientia, sive recta sive erronea ... est obligatoria* (Quodlib. I, 19). Vgl. Hans Meyer, a. a. O. S. 525 f.

²² „Zugegeben: Lehrautorität, Theologen und Seelsorger haben seit je auf das Gewissen verwiesen. Aber wurde im Beichtstuhl und im Sprechzimmer, wo doch für den einzelnen die eigentliche Führung geschah und die Entscheidungen fielen, immer danach gehandelt? Steckte die Verkündigung nicht zu rasch mit vielem Wenn und Aber zurück? Hatte ein freier Entscheid überhaupt noch Raum, wenn unterschiedslos menschliches und göttliches Gesetz als das Gewissen bindend, immer begleitet von der Strafe, beinahe nur noch angedroht wurden? ... Das Gewissen ist verlassen. Zwar wurde die Würde des Gewissens grundsätzlich immer hochgehalten, doch war sein Spielraum dadurch geschmälert oder gar auf einen winzigen Punkt reduziert, daß man die im Gewissen bindende Forderung so konkret bis in alle Einzelheiten formulierte, daß ein Gewissensentscheid gar nicht mehr möglich war, weil sie ihn vorwegnahm und a priori sanktionierte“ (Josef Duss-von Werdt, a. a. O. S. 23 f.).

²³ Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Philos. Bibliothek, Bd. 41; Felix Meiner, Leipzig 1947, S. 20 (Anmerkung) — In der Akademieausgabe S. 402.

nicht, wie man zunächst vermuten könnte, auf eine subjektivistische Willkürmoral hinausläuft, so deshalb, weil Kant die sittliche Forderung unabdingbar an ihre Gültigkeit für alle Menschen bindet. In diesem Punkt bleibt Kant der tradierten Auffassung in vollem Umfange treu; sittlich ist meine „Maxime“ erst dann, wenn ich mich dessen vergewissert habe, daß das von mir Gewollte zugleich das Wollen aller sein könnte (Kategorischer Imperativ).

Kants Anliegen war die „innere Moralität“ der sittlichen Akte, allerdings in einem Sinne, der diese Moralität keineswegs schon als sogenanntes „mündiges Gewissen“ im heute diskutierten Sinne ausweist. Denn erstens muß es vorerst noch dahingestellt bleiben, ob die heute erhobene Forderung nach gewissenstlicher Selbstentscheidung automatisch den Gedanken autonomer Selbstgesetzgebung einschließen muß, und zum zweiten geht es in der heutigen Diskussion gerade nicht um eine Selbstentscheidung, die zugleich die Entscheidung aller sein kann, sondern um eine solche, die sich als Entscheidung des einzelnen als einzelnen darstellt. Aber immerhin hat Kant der heutigen Diskussion doch insofern einen nachhaltigen Antrieb verliehen, als durch ihn erstmalig die Gewissensdimension als der alles überragende Entfaltungsraum sittlichen Lebens herausgestellt worden ist.

Fragt man nun, von welcher Seite her in der weiteren Diskussion der Blick speziell auf das Gewissen des je einzelnen hingelenkt worden ist, so steht man unmittelbar beim Ansatzpunkt der Existenzphilosophie, die schon in ihrem ersten großen Vertreter, in Søren Kierkegaard, ganz von der Sorge um den einzelnen als einzelnen bestimmt ist. Der Grundtenor dieser Sorge lautet etwa so: Indem der einzelne auf Gültigkeiten festgelegt wird, die nicht nur für ihn, sondern für alle Menschen gelten, bleibt er in seinem je eigenen Sein ungefragt, ja erscheint er — analog den Verhältnissen in der Natur — als bloßer Fall eines Allgemeinen. Gerade das, so heben die Existenzphilosophen übereinstimmend hervor, ist aber der Würde und der Sonderart menschlichen Seins von Grund auf unangemessen; menschlich ist der Mensch erst dann, wenn er als einzelner unverwechselbar er selbst ist. „Die Wahrheit“, so heißt es schon bei Kierkegaard, „ist die Subjektivität“²⁴, „mehr als ein einzelnes Individuum ist

²⁴ Søren Kierkegaard: Philosophische Brosamen, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, Köln und Olten 1959, S. 352. Genau zitiert lautet der Satz so: „Die Subjektivität ist die Wahrheit.“

Kierkegaard setzt die Geltung eines Allgemeinen keineswegs radikal außer Kraft, aber immerhin verlegt er doch den ganzen Nachdruck auf das individuelle Ergreifen des Allgemeinen. Vgl. dazu insbesondere: Entweder/Oder, 2. Teil: Die Papiere des B.; ferner: Hermann Diem: Søren Kierkegaard. Eine Einführung, Göttingen 1964, S. 26 ff.

doch nun einmal kein Mensch²⁵; „ein einzelnes Individuum zu sein . . . , ist die einzig wahre und höchste Bestimmung eines Menschen²⁶“. Im gleichen Sinne äußert sich auch Martin Heidegger, wenn er in „Sein und Zeit“ seine Analyse des Daseins mit folgender Feststellung beginnt: Das Sein des Seienden, das wir selbst sind, „ist je meines²⁷“. Dabei wird aber dieser sogenannte „Jemeinigkeitscharakter²⁸“ nicht einfach als Tatsache verstanden, aus der nichts weiter folgt, vielmehr ist das Sein des Menschen von solcher Art, daß sich der Mensch in seinem Sein „selbst ‚wählen‘, gewinnen“, aber sich auch „verlieren beziehungsweise nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen“ kann²⁹. Anders gesagt: Der Charakter der Jemeinigkeit stellt jeden einzelnen Menschen unter den Anruf, sein Sein in durch und durch einmaliger Weise zum Austrag zu bringen. Mag sich dann der einzelne dieser Berufung zum Selbstsein auch noch so oft entziehen und in die Anonymität des sogenannten „Man“ abgleiten³⁰, das ändert nichts daran, daß ich meiner Würde als Mensch nur in dem Maße gerecht werde, wie ich mein Dasein als streng „meines“ erfahre und entsprechend in meinem Leben jene Möglichkeiten ergreife, die meine und nur meine Möglichkeiten sind. Erst im Ergreifen dieser sogenannten „eigensten Möglichkeiten³¹“ werde ich das, was ich sein soll: „eigentliches Selbstsein³²“ oder Existenz. Mit anderen Worten: Die Unvergleichlichkeit menschlicher Seinsweise tritt erst dann zutage, wenn sich alle allgemeinverpflichtenden Maßgaben als Schein erweisen, wenn sich der Mensch dessen bewußt wird, daß er sowohl über die Art seines Seins wie seines Handelns in freier eigener Zuständigkeit zu entscheiden hat. Der Mensch ist sich letztlich in radikaler Weise selbst anheimgegeben; denn der Charakter der Gemeinigkeit ist ihm nicht als inhaltliche Bestimmung vorgegeben, so daß er diese nur zu entfalten beziehungsweise zu verwirklichen hätte³³. Eine solche Denkweise würde sich immer noch im Rahmen der traditionellen Auffassung bewegen, wobei man sich die Wesensnatur lediglich bis zum „Wesen“ dieses individuellen

²⁵ Philosophische Brosamen, a. a. O. S. 337.

²⁶ Ebd. S. 283.

²⁷ Martin Heidegger: Sein und Zeit, 8. unveränderte Auflage, Tübingen 1957, S. 41.

²⁸ Ebd. S. 42.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. S. 126 ff.

³¹ Ebd. S. 263.

³² Ebd.

³³ „Dasein ist je seine Möglichkeit und es ‚hat‘ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes“ (ebd. S. 42).

Einzelmenschen konkretisiert zu denken hätte³⁴. Nein, als je meines gibt es mein Dasein immer nur als Vollzug, als Weise des „Zu-seins“³⁵, das heißt als offene Möglichkeit, auf die hin sich der Mensch immer erst und immer neu zu entwerfen hat, und zwar jeder einzelne auf je besondere Weise.

Hat man den Gedankengang bis zu diesem Punkt mitvollzogen — bis zu diesem Punkt, wo nach Heidegger das „Was-sein (*essentia*)“ des Menschen „aus seinem Sein (*existentia*)“ begriffen wird³⁶ —, dann versteht es sich von selbst, daß hier das Gewissen in vollem Umfang auf seine je eigene Entscheidung hin freigegeben wird. Frei ist der einzelne nun nicht mehr nur in dem Sinne, daß er zu vorgegebenen Normen ja oder nein sagen kann, beziehungsweise daß er sich die Norm zwar selbst auferlegt, aber immer nur nach Maßgabe ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit — frei ist er vielmehr nun auch in dem Sinne, daß ihm zugleich auch die Verantwortung für das Gesollte selbst obliegt, indem nämlich nur er allein darüber befinden kann, was für ihn als Sollensanspruch in Frage kommt und was nicht. Aber steht man damit nicht gerade vor jener Konsequenz, die es doch unter allen Umständen zu vermeiden gilt: vor der Konsequenz einer subjektivistischen Willkürmoral? Muß eine Freiheit, deren Richtmaß nur noch das je und je zu entwerfende Selbstsein ist, nicht zwangsläufig zum Chaos führen? Ja hebt sie sich nicht gar als Freiheit überhaupt auf? — Daß der Existenzphilosophie solche Züge nicht ganz fremd sind, beweist der Existenzialismus Jean Paul Sartres, der streckenweise den „blanken . . . Amoralismus“³⁷ zum Prinzip zu erheben scheint.

Vom traditionellen Denken her gesehen, und entsprechend auch aus der Perspektive der Kantischen Ethik, gibt es hier tatsächlich keine Alternative; von diesen Blickrichtungen her gesehen kann sich als Konsequenz nur noch eine Autonomie des einzelnen als einzelnen ergeben, die, wenn sie in reiner Form praktiziert wird, notwendigerweise Anarchie bedeutet. Und in der Tat mag es heute genug Menschen geben, die, nachdem sie die traditionelle Sichtweise mit Fragezeichen versehen haben und sich

³⁴ Ein solcher Entwurf liegt beispielsweise vor in Nicolai Hartmanns Gedanke eines idealen „Persönlichkeitswertes“ (Ethik, 3. Auflage, Berlin 1949, S. 515). Vgl. dazu insbesondere: Josef Stallmach: Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik, in: Theologie und Philosophie, Vierteljahresschrift, 42. Jg. H. 1 1967, S. 22 ff.

³⁵ Sein und Zeit, a. a. O. S. 42.

³⁶ Ebd.

³⁷ Josef Stallmach: Das Ethos der Freiheit zum Engagement, in: Integritas, geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit, herausgegeben von Dieter Stolte und Richard Wisser, Karl Holzamer gewidmet, Tübingen o. J. S. 407. — Stallmach zeigt aber in dem gleichen Beitrag, daß es mit einer solchen Sicht auch bei Sartre nicht sein Bewenden hat.

nun auf ihre „personale Mündigkeit“ berufen, diese Mündigkeit zunächst und vor allem im Sinne eigenmächtiger Freizügigkeit verstehen.

Ein Ausweg, der zugleich ein positiver Neuansatz ist, ergibt sich erst in dem Augenblick, wo man die existenzphilosophischen Ansätze nicht isoliert für sich nimmt, sondern sie in tiefere und umfassendere Zusammenhänge einordnet. Diesen Weg sind mehr oder weniger alle bedeutenden Existenzphilosophen gegangen, wobei sie die Blickrichtung auf den einzelnen als einzelnen durchaus beibehalten, aber dessen Freiheit nun unter eine solche Form einer neuen Gebundenheit stellen, daß jeder Subjektivismus und Autonomismus schon von der Wurzel her ausgeschlossen ist. Als besonders aufschlußreiches Beispiel greifen wir das Spätwerk Martin Heideggers heraus, wo das Freiheitsproblem ausdrücklich in eine neue Form der Seinslehre hineinintegriert ist³⁸.

Das entscheidende Grundaxiom dieser neuen Seinslehre, das für alle weiteren Bestimmungen ausschlaggebend ist, lautet so: Grundlegender und „früher“ als alles Seiende und damit auch früher als die Freiheitsakte des Menschen ist das Sein. Zwischen Sein und Seiendem besteht eine unaufhebbare „ontologische Differenz“³⁹, die, wenn man sie recht bedenkt, alles Seiende als vom Sein erwirkt und auf das Walten des Seins hin angelegt erweist. Jenes Seiende nun, in dem diese Verpflichtetheit auf das Walten des Seins ihrer selbst bewußt wird und so gleichsam zu sich selbst kommt, ist der Mensch. „Der Mensch“, so wörtlich im „Brief über den ‚Humanismus‘“, „weist so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist“⁴⁰. Dieses „Stehen in der Lichtung des Seins“ kennzeichnet den Men-

³⁸ Die neuere Heideggerauslegung ist allgemein davon überzeugt, daß dieser ontologische Aspekt auch schon das Grundanliegen von „Sein und Zeit“ gewesen ist, so daß dann auch erst in dieser Sicht die vorhin herausgestellten Begriffe: Existenz, eigentliches Selbstsein und eigenste Möglichkeit ihren vollen Sinn erhalten. Wir werden uns im folgenden dieser Interpretationsweise anschließen, wobei wir uns aber sehr eindringlich darüber im klaren sind, daß eine ganze Reihe von Aspekten der Heideggerschen neuen Seinslehre hier unbeachtet bleiben. Vor allem die These Heideggers, daß es nicht am Menschen, sondern am Sein selbst liegt, daß dieses bislang der Vergessenheit anheimgegeben ist, ist in unserer Betrachtung so gut wie gänzlich ausgeklammert. Wir halten mit unsern Darlegungen eine Linie ein, die besonders von den Interpretationen Max Müllers und Theodor Ballauffs angeregt ist. Vgl. zu Theodor Ballauff besonders: *Philosophische Begründungen der Pädagogik*. Die Frage nach Ursprung und Maß der Erziehung (in der Reihe: *Erfahrung und Denken*, Bd. 17) Berlin 1966, S. 205–246; Max Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. wesentlich erweiterte und verbesserte Auflage, Heidelberg 1964.

³⁹ Vgl. dazu u. a. das Einleitungskapitel von „Sein und Zeit“, dann aber vor allem auch die Spätschrift: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

⁴⁰ Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den „Humanismus“, 2. Auflage, Bern 1954, S. 69.

schen als „Ek-sistenz“⁴¹, das heißt der Mensch ist dasjenige Wesen, das ins Sein gleichsam „hinaus-steht“⁴², das nicht nur Seiendes gewährt, sondern zugleich der Fügungen innewerden kann, die im Sein in bezug auf das Seiende beschlossen liegen. Zieht man daraus die Konsequenz, so ergibt sich: Der Mensch wird seiner Daseinsaufgabe dann und nur dann gerecht, wenn er den Anrufen des Seins „entspricht“, wenn er nicht eigenmächtig auf seinem eigenen Denken und seinem eigenen Wollen beharrt, sondern sich in die Verfügbarkeit dessen begibt, von dem ihm auch sein Denken und Wollen übereignet ist: in die Verfügbarkeit des Seins. „Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört“⁴³.“ Oder auch so: Der Mensch bedarf des Seins, insofern er sich von diesem her als Mensch allererst „gewährt“ ist; das Sein bedarf aber auch des Menschen, insofern erst durch dessen Vermittlung und Mithilfe die Fügungen des Seins voll zur Wirksamkeit kommen. „Das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‚ist‘, ist das Sein“⁴⁴.“ Oder in der Formulierung Theodor Ballauffs: „Allem der erhellende und vollbringende Gedanke zu werden in selbstloser Rede, in selbstloser Tat und selbstlosem Werk — das umschreibt Menschlichkeit.“ Der Mensch ist das, was er sein soll, erst dann, wenn er „der ‚Ohnmacht‘ der Wahrheit (des Seins — der Verf.) zu Hilfe“ kommt⁴⁵.

Zunächst kann es so scheinen, als sei mit alledem im Grunde nichts anderes gesagt, als was auch die traditionelle Auffassung schon ausgesprochen hat, daß es nämlich Sinn und Aufgabe des Menschen sei, sich „seinsgemäß“ zu verhalten. In der Tat wird bei Heidegger jedwede Autonomisierung, sei sie „transzendental“ wie bei Kant, oder „existenzialistisch“ wie bei Sartre, rückgängig gemacht und die Freiheit wieder auf das verpflichtet, was früher und grundlegender ist als sie: auf die Maßgaben des Seins. Aber das darf trotzdem nicht darüber hinwegtäuschen, daß an dieser Stelle zugleich auch der entscheidende Unterschied liegt. Die traditionelle Sichtweise hatte ihren Kernpunkt darin, daß das Sein sich in

⁴¹ Ebd. S. 66 f.

⁴² Vgl. ebd. S. 70.

⁴³ Ebd. S. 57.

⁴⁴ Ebd. S. 53.

⁴⁵ Theodor Ballauff: Systematische Pädagogik, Heidelberg 1962, S. 25. — Hierzu kann man auch Heideggers berühmten Satz anführen: „Der Mensch ist der Hirt des Seins“ (Platons Lehre von der Wahrheit, a. a. O. S. 75). Vgl. dazu auch: Werner Marx: Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart 1961, S. 211 ff.

ewige und unveränderliche Wesensgesetzlichkeiten auseinanderfaltet, Wesensgesetzlichkeiten, die an den Menschen immer die gleichen Anrufe richten und zudem auch noch als verpflichtend für alle. Hier tut nun Heidegger den entscheidenden neuen Schritt, indem er das Walten des Seins in einen durch und durch geschichtlichen Horizont hineinstellt: indem er das in der Tradition vorherrschende statische Seinsverständnis durch ein solches ablöst, dessen Grundcharaktere Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit sind. „Das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt“, so heißt es wieder im Humanismusbrief, „ist als Denken geschichtlich“⁴⁶. Eben damit wird aber nun die Bahn frei für das, worauf in unserm Zusammenhang alles ankommt: für den je und je besonderen Anruf, für die jedem Menschen aufgetragene „eigenste Möglichkeit“. Denn wie immer man die Geschichtlichkeit der Seinsanrufe auch im einzelnen deuten mag, soviel ist mit ihr auf jeden Fall ausgesagt, daß im Sein unentwegt Neues hervorbringt und daß folglich auch die Aufgaben, die das Sein dem Menschen zuspricht, immer wieder neu und anders sind. Hier kann von vorgegebenen Maßgaben bzw. von Geboten, die mir ein anderer auferlegt, keine Rede mehr sein; hier bleibt im Grunde nur noch eines: daß ich in jedem Augenblick neu zu prüfen habe, was das sich zeitigende Sein von mir und gerade von mir verlangt. Oder anders gesagt: Erst wenn die Anrufe des Seins als durch und durch geschichtlich verstanden werden, kann sich das Sein für jeden Menschen gleichsam auf eigene Weise zeitigen, kann der einzelne in unauswechselbarer Einmaligkeit er selbst werden, ohne doch auf der anderen Seite seiner eigenen subjektiven Willkür überantwortet zu sein.

Was hier unter speziellem Bezug auf die Heideggersche Seinsphilosophie herausgearbeitet wurde, ließe sich in ähnlicher Weise auch an Hand des existentiellen Gottesbezugs bei Søren Kierkegaard, der „existentiellen Kommunikation“ bei Karl Jaspers, des „dialogischen Prinzips“ bei Martin Buber sowie der „Seins-Disponibilité“ bei Gabriel Marcel verdeutlichen. Das Ergebnis ist hier wie dort — wenn auch jeweils in anderer Form und in verschiedenem Intensitätsgrad — ein Freiheitsverständnis, bei dem sich der Begriff der Mündigkeit in der Tat erst in seiner wesenhaften Wahrheit zu enthüllen scheint. Mündig ist jetzt nicht mehr derjenige, der sich von vorgegebenen Normen bestimmen läßt, sondern weit eher derjenige, der sich von solchen Normen gerade frei macht. An die Stelle gewissentlicher Vorbestimmtheit tritt die bedingungslose Offenheit für den sich je und je begebenden neuen Anruf. Allein in diesem Sinne darf es also gemeint sein, wenn heute von einem erhöhten Anspruch des Gewissens die Rede ist, denn jede andersgeartete Auslegung müßte zwangsläufig ein Sichentscheiden nach Willkür und Belieben zur Folge

⁴⁶ M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit, a. a. O. S. 81.

haben⁴⁷. Wie immer man zu dieser neuen Problemsicht auch im einzelnen stehen mag, soviel ist an ihr auf jeden Fall gewiß, daß sie der Würde der menschlichen Freiheit einen außerordentlich hohen Rang zuerkennt. Erst hier kann die Freiheit im erklärten Sinne „persönliche“ Freiheit sein, eine Freiheit, die ihre Richtpunkte nicht mehr einer Entschließung von dritter Seite her verdankt, sondern sie als Frucht eigenen Prüfens und eigenen Entscheidens gewinnt. Erst hier vermag folglich die Freiheit über jeden bloßen Legalismus hinauszuwachsen und ihrer inneren Moralität ansichtig zu werden, ohne doch gleichzeitig eine autonome Freiheit zu sein. Und ebenfalls erst hier nimmt sie jenen Wagnischarakter an, der sie ungeteilt auf die geschichtlich-konkrete Situation verweist und sie nicht länger mehr der Versuchung anheimgibt, sich an sogenannten absoluten Maßgaben zu entlasten beziehungsweise rückzuversichern. Wohl mag sie bei ihren Entscheidungen auch Gewesenes mit in Betracht ziehen und zur Erhellung der Situation den Rat anderer einholen. Aber das entbindet sie nicht davon, im letzten die Entscheidung selbst zu treffen und sich eindringlich darüber im klaren zu sein, daß der Mensch über die Anrufe des Seins nie zu einer abschließenden Gewißheit gelangt. Denn wenn das Sein jeweils geschichtlich zum Menschen spricht, dann gibt es seine Intentionen nie bis aufs letzte Wort preis, dann bleibt alle Eröffnung durchzogen und durchwoben von einer gleichzeitigen Verbergung dessen, was sich erst in einer anderen geschichtlichen Situation enthüllen und eröffnen wird. Erst in dieser Sicht, so faßt Max Müller das Gesagte zusammen, gibt es „den ‚Kairos‘, die geschichtliche Situation, die es nur gerade jetzt gibt und die gerade mich und keinen anderen beansprucht. Beansprucht wird aber nur der von einer Situation, der sich ihr innerlich gewachsen fühlt und für sie bereit ist. Dies aber kann kein Ethiker, kein Philosoph, kein Seelsorger an Stelle des Beanspruchten entscheiden, sondern nur er selbst, je für sich. Hier ist dann Freiheit im höchsten Sinne: Einsame Übernahme einer Aufgabe, die im Willen zu ihr als nur meine erkennbar wird“⁴⁸.

Und schließlich noch ein Weiteres: Wenn Heidegger so nachdrücklich vom Sein spricht, dann verbindet er damit nicht zuletzt auch den Sinn, daß dieses Sein unter keinen Umständen kurzschlüssig „theologisiert“ werden darf. „Das Sein“, so erklärt er wörtlich, „das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund“⁴⁹. Nun hat auch Thomas das Sein (im Sinne des

⁴⁷ In diesem Zusammenhang betont Leonhard M. Weber mit Recht, „daß es für das religiöse Leben vieler Katholiken eine Erleichterung bedeutet hätte, wenn die Gewissensfreiheit von der bloßen Willkür abgehoben und vor allem auch in ihren positiven Eigenschaften wirksam herausgestellt worden wäre“ (a. a. O. S. 53).

⁴⁸ Max Müller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, a. a. O. S. 23 f.

⁴⁹ M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit, a. a. O. S. 76.

sogenannten *actus essendi*) keineswegs mit Gott gleichgesetzt, denn die Konsequenz wäre sonst unvermeidbar der Pantheismus. Aber das darf nach ihm gleichwohl nicht dazu führen, das Sein losgelöst von Gott zu betrachten⁵⁰ — so wie Heidegger dies tut, wenn er neuestens erklärt, daß man „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“ habe⁵¹. Auf welche Gründe sich Heidegger indes dabei auch immer berufen mag, gewiß ist — was Bernhard Welte schon 1946 ausgesprochen hat —, daß man in dem dargelegten Seinsverständnis sehr wohl auch eine neue Glaubenserfahrung grundgelegt sehen kann⁵². Verstehen wir dann die Anrufe des Seins letztlich als Anrufe Gottes⁵³, dann liegt der entscheidende Punkt darin, daß Gott zum Menschen nicht in der Form allgemeingültiger Normen spricht, sondern immer nur durch die konkrete geschichtliche Situation und da vor allem durch den konkret begegnenden Mitmenschen hindurch. Sein Sprechen hat dann nie abschließenden und erschöpfenden Charakter, und es gibt auch keinen verbindlichen Maßstab, an dem es gleichsam „verifiziert“ werden könnte. Die daraus erwachsende Ungewißheit hat einmal die Folge, daß sie ein ermutigender Appell an meine eigene Entscheidung ist, und zum zweiten kann erst in solchem Wagenmüssen erfahren werden, was es um die Souveränität und den undurchdringlichen Geheimnischarakter Gottes ist. Erst wenn sich Gottes Sprechen auf keinen durchgehenden Nenner bringen läßt, können die „Züge des ‚namenlosen Gottes‘“ hervortreten⁵⁴, kann ermessen werden, um wieviel Gott größer und anders ist als alles, was der Mensch zu erfassen vermag. Und auch darin kündigt sich noch einmal ein tieferer Zusammenhang an, demgemäß dem Menschen nun der Spielraum gewährt ist, den göttlichen Heilsplan nicht nur in unentwegter Wiederholung nachzuvollziehen, sondern zu seinem buchstäblichen Mitvollzieher zu werden. Denn vom Menschen her gesehen ist dieser Heilsplan ja nun immer erst im Werden begriffen,

⁵⁰ Vgl. zu diesem ganzen Problemkomplex: Josef Stallmach: Seinsdenken bei Thomas von Aquin und Heidegger, in: Hochland, 60. Jg., 1. Heft (Okt./Nov. 1967), S. 1–13. „Gott“, so erläutert Stallmach die Auffassung des hl. Thomas, „ist nicht das Sein des Seienden. Aber das Sein in seinem Selbst und bei sich selbst ist Gott, und das Sein des Seienden ist von Gott“ (S. 10).

⁵¹ Martin Heidegger: Identität und Differenz, a. a. O. S. 51.

⁵² Bernhard Welte: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und Theologie, Freiburg-Basel-Wien, 1965, S. 34 ff.

⁵³ Josef Duss-von Werdt scheint im Anschluß an Karl Rahner eine ähnliche Deutungsrichtung einzuschlagen, wenn er den Menschen als „unendliche Offenheit, stehend in der Lichtung auf das Sein, als die ‚unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott‘“ versteht (a. a. O. S. 9).

⁵⁴ Bernhard Welte, a. a. O. S. 35. Welte weist mit Recht darauf hin, daß solche Gedanken immer schon ein Kernstück mystischer Seins- und Gotteserfahrung gewesen sind (ebd. S. 36).

so daß sich der Mensch von Gott geradezu zu einem Dialog, ja zu einem Verhältnis der Partnerschaft aufgerufen fühlen darf. Nur bleibt dieser Dialog unaufhebbar daran gebunden, daß der Mensch in ihm nicht das letzte Wort zu behalten beansprucht, daß er bereit ist, sein eigenes Wollen immer aufs neue in die absolute Unverfügbarkeit Gottes aufzuheben. Bezogen auf die uns hier beschäftigende Freiheitsproblematik läßt sich dieses Verhältnis — in Abwandlung eines Wortes von Martin Buber — auf folgende prägnante Schlußformel bringen: Frei im Sinne der Mündigkeit ist allein derjenige, der darum weiß, daß „es... nicht so kommen“ wird, „wie sein Entschluß es meint“, der aber ebensosehr auch das andere weiß, daß das, „was kommen soll, ... nur kommen“ wird, „wenn er sich zu dem entschließt, was er wollen kann“⁵⁵.

4. Mündige Freiheit

Damit haben unsere Überlegungen nun den Punkt erreicht, der im gegenwärtigen Zusammenhang von ganz besonderer Wichtigkeit ist: traditionelles und modernes Freiheitsverständnis müssen gegeneinander abgewogen werden. Selbst wenn inzwischen der Eindruck entstanden sein sollte, als sei allein die moderne Sichtweise geeignet, das Freiheitsproblem in angemessener Weise ins Blickfeld zu rücken, so darf man aus diesem Eindruck aber doch keineswegs schon ein schlüssiges Argument ableiten wollen. Freilich scheidet eine Möglichkeit von vornherein aus, die sich vom traditionellen Verständnis her zunächst als Lösungsweg anzubieten scheint, die Möglichkeit nämlich, die beiden Auffassungen in eine Art Subsumtionsverhältnis zueinander zu setzen. Die Grundform wäre dann die traditionelle Auffassung mit dem Aufweis eines für alle gültigen normativen Rahmens, innerhalb dessen die moderne Sichtweite dann den Blick für die situationsgerechte Anwendung der Normen zu schärfen hätte. Die moderne Auffassung würde also gleichsam in die traditionelle hineinintegriert. Dieser Weg, der im Grunde nichts weiter bedeuten würde als eine Bestätigung, vielleicht auch eine Erweiterung des Zuständigkeits-

⁵⁵ Martin Buber: *Ich und Du*; um ein Nachwort erweiterte Neuauflage, Heidelberg 1958, S. 54. — In eine analoge Richtung wie das vorhin Gesagte weist auch folgender Gedanke von J. Duss-von Werdt: „Niemand weiß, ob er sich in der konkreten Situation wirklich richtig, voll und gut entschieden hat oder ob sein Entscheid vielleicht doch mangelhaft oder sogar falsch, irrig und böse gewesen ist. Diese Unsicherheit hat allerdings auch ihr Gutes. Sie ist der Ort, an welchem die gläubigen Menschen den Druck der Sünde verspüren, sich aber auch von Gott gerufen und an die Erleuchtung seines Wortes und an die heilende Kraft seiner Offenbarung verwiesen wissen“ (a. a. O. S. 81 f.).

bereichs der Tugend der Klugheit⁵⁶, wird dem modernen Freiheitsbewußtsein sicherlich nicht gerecht. Denn dieses bezieht sich nicht auf ein Besonderes, zu dem die Norm das Allgemeine wäre, sondern richtet sich gegen apriorische Normen überhaupt. Das bedeutet aber nicht mehr und nicht weniger, als daß die beiden Standpunkte, anstatt in einem Verhältnis innerer Stimmigkeit zueinander zu stehen, einander vielmehr direkt entgegengesetzt sind. Wo das traditionelle Denken die Mündigkeit daran bemißt, ob und wie weit sich der Mensch an vorgegebenen Maßgaben: an Wesensstrukturen, Werten und Erklärungen des kirchlichen Lehramtes orientiert, da verlangt das moderne Denken eine radikale Offenheit, die den einzelnen in das volle Wagnis eigenen Ermessens und Entscheidens hineinstellt. Heißt das aber nun nicht in der Tat, daß eine der beiden Auffassungen falsch sein muß?

Nach den Regeln einer einschichtig am Widerspruchssatz orientierten Logik ist diese Konsequenz unausweichlich. Aber es fragt sich, ob das auch dann noch der Fall ist, wenn man unterstellt, daß das Sein — und hier speziell die menschliche Freiheit — umfassender sein könnte, als was der Mensch davon zu begreifen vermag. Da könnte es doch sehr wohl auch so sein, daß der Mensch die Wahrheit nur in der Weise in den Blick bekommt, daß sie sich ihm in eine gewisse Gegensätzlichkeit der Perspektiven auseinanderlegt. Nur derjenige wäre ihrem Anspruch dann voll gewachsen, der den Gegensatz durchzuhalten vermag und ihn als Ausdruck einer sich erst in der Divergenz eröffnenden Einheit begreift.

Fassen wir zunächst die zweite Auffassung ins Auge, so hat sie ihr unbestreitbares Verdienst darin, daß sie erstmalig das volle Gewicht der Einzigartigkeit eines jeden Menschen sichtbar gemacht hat, und zwar nicht im Sinne einer isoliert verstandenen Subjektivität, sondern aus der Bezogenheit des Menschen auf das Sein heraus. Das Sein offenbart sich dem Menschen in immer neuen geschichtlichen Anrufen, die sofort verstellt werden, wenn sie der Mensch allein oder auch nur mit Vorrang aus der Perspektive überzeitlicher Normen und Leitbilder ins Auge faßt. Das Sein — so Johann B. Lotz — ist von solcher Art, daß es sich „nie ganz auf einmal mitteilt, vielmehr verbirgt es seine Entbergung in den je und je ergehenden Anruf, in dem es sich immer wieder anders zum Menschen

⁵⁶ So sieht es Richard Hauser (a. a. O. S. 328), wenn er feststellt, daß „das sittlich urteilende Gewissen... sehr wohl auch die allgemeinen, grundlegenden Prinzipien bedenken und sie auf den konkreten Fall anwenden“ muß. — Wieso das einen „erhöhten“ Anspruch des Gewissens bedeuten soll, ist nicht recht einzusehen; es handelt sich lediglich um einen erweiterten Spielraum innerhalb der allgemeinen Normen.

hin öffnet⁵⁷. Wo immer man also ansetzen mag: sei es am offenkundigen Wandel der geschichtlichen Entscheidungssituation, am menschlichen Einmaligkeitsbewußtsein oder auch an den absoluten Souveränitätsrechten Gottes, in jedem Fall ergibt sich für den Menschen die Verpflichtung, sich in seinen Entscheidungen nicht vorherbestimmen zu lassen, sondern sich voll und ganz auf den *Kairos* dieser konkreten Situation hin zu öffnen. So gesehen ist die Skepsis des modernen Denkens gegenüber allen mit dem Anspruch der Unwandelbarkeit beziehungsweise Allgemeinverbindlichkeit versehenen Sollensforderungen keineswegs ein Ausdruck anarchistischer Relativierungssucht, sondern es geht ihr im letzten darum, daß der Mensch in der Je-Einzigartigkeit seiner Seins- beziehungsweise Gottbezogenheit gewahrt bleibe. Aber das beschwört nun sogleich auch die umgekehrte Frage herauf, ob es die hier geforderte Offenheit für den je und je ergehenden neuen Anruf geben kann, wenn sich der Mensch nicht immer schon in einen unverrückbar feststehenden Verständnishorizont gestellt weiß, innerhalb dessen er einen Anruf überhaupt erst als solchen zu identifizieren vermag. Wenn ich allein auf den Anruf des Seins oder auch Gottes in dieser Situation verwiesen bin, fehlen mir dann nicht die Kriterien dafür, von welcher Art der Anruf ist? Mit diesen Fragen schlägt der Blickpunkt zwangsläufig wieder in die umgekehrte Richtung um, indem sich nämlich herausstellt, daß erst im Licht absolut geltender Normen ein Anruf als Anruf überhaupt wahrgenommen und verstanden werden kann. Keine Theorie, die zum Beispiel — wie es heute so oft geschieht — die Mitmenschlichkeit als Vollendung menschlicher Seinsweise ansieht, wird es sich erlassen können, diese Mitmenschlichkeit durch allgemeinverbindliche Kriterien von ihrem Gegenteil: der Unmitmenschlichkeit abzugrenzen⁵⁸. Oder wieder mit den Worten von Johann B. Lotz: „Die Geschichtlichkeit“ umschließt „als ihren ermöglichenden Grund immer schon das Übergeschichtliche ... Gewiß weist das Sein für uns zunächst ein geschichtliches Gepräge auf, weil es sich im je und je ergehenden Anruf zeigt. Zugleich kommt uns in dem je und je neuen Anruf immer das Sein, also das Selbe entgegen, das sich durch alle Situatio-

⁵⁷ Johann B. Lotz: *Der Mensch im Sein; Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 399.

⁵⁸ Es muß als fraglich angesehen werden, ob man dem hier vorliegenden Problem mit dem von Max Müller erwogenen „Wesenswandel“ beikommen kann (a. a. O. S. 35). Kehrt nämlich bezüglich des sich geschichtlich wandelnden Wesens nicht sofort die gleiche Orientierungslosigkeit wieder, die vorher bezüglich der konkreten Einzelsituation bestand? Sie muß wohl so lange wiederkehren, bis man schließlich überzeitliche, d. h. absolute Normen gelten läßt.

Daß die moderne Sichtweise tatsächlich in einer rein geschichtlichen Perspektive befangen bleibt, bestätigt auch J. B. Lotz, wenn er schreibt: „Im heutigen Philosophieren sind Existenz und Geschichtlichkeit unabtrennbar eins, ja vertauschbare Größen“ (a. a. O. S. 399).

nen durchhält. Wir erfahren das Selbe nur in dem je und je anderen, aber in dem je und je anderen erfahren wir auch wirklich das Selbe⁵⁹.

Damit dürfte in der Tat erwiesen sein, daß die volle Gestalt des sogenannten mündigen Gewissens erst dann zutage tritt, wenn dieses Gewissen als eine Einheit von Entgegengesetztem verstanden wird. Der je besondere Anruf der konkret geschichtlichen Situation ist unaufhebbar daran gebunden, daß in ihm immer auch schon mehr als ein bloß Geschichtliches, das heißt daß in ihm zugleich überzeitliche und allgemeingültige Normen vernommen werden. Bestehen aber solche Normen zu Recht, dann ist eben damit auch die Grundlage gewonnen, auf der so etwas wie ein kirchliches Lehramt bestehen kann. Freilich ist damit der Unfehlbarkeitscharakter dieses Lehramtes noch keineswegs erwiesen, dazu bedarf es vielmehr in erster Linie theologischer Argumente. Aber immerhin ist doch so viel gewonnen, daß es nicht von vornherein als absurd erscheint, wenn der einzelne auf allgemeine Normen hin verbindlich in Anspruch genommen wird. — Auf der anderen Seite darf aber nun auch diese Sichtweise nicht die bestimmende Oberhand gewinnen, denn das Ergebnis wäre sonst eine Uniformierung, die dem Eigen- und Selbstverantwortungscharakter freier Entscheidung nicht mehr gerecht wird. Die als mündig qualifizierte Entscheidung muß sich als Einheit einander entgegengesetzter Momente erweisen, die, indem sie sich ausschließen, sich zugleich fordern und einschließen. Damit gelangt aber die sogenannte Verstandeslogik an ihre Grenzen; was es hier zu denken gilt, ist nur noch auf dem Wege der „Dialektik“ zugänglich, wobei die Einheit als solche zwar noch in Sicht kommt, aber sich in ihrer inneren Struktur zugleich in geheimnisvolles Dunkel verbirgt. Auf die Gotteserkenntnis bezogen wurde dieser Gedanke der Gegensatz-Einheit erstmalig — nach Ansätzen im Neuplatonismus — von Nikolaus von Kues entwickelt, und es ist in unsern Tagen Romano Guardini gewesen, der ihn wieder aufgegriffen und weitergeführt hat. Nach einer allgemeinen Grundlegung in seinem Buch: „Der Gegensatz“⁶⁰ wendet Guardini diesen Gedanken vor allem auf den pädagogischen Bereich an, wo er sich ihm als Dialektik von vorgegebenem „Bild“ und durch nichts vorentschiedener „Begegnung“ darstellt. „Bild“, so heißt es in der „Grundlegung der Bildungslehre“, „geht auf anschaulbare Vollkommenheit und Harmonie“, wohingegen die Begegnung sich in einen „unendlichen Raum“ hineingestellt weiß, in dem alles „unerrechenbare Möglichkeit“ ist⁶¹. „Das Pädagogisch-Eigentliche“ liegt dann „im dialektischen Schnittpunkt

⁵⁹ Johann B. Lotz, a. a. O. S. 400.

⁶⁰ Romano Guardini: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, 2. Auflage, Mainz 1955.

⁶¹ Ders.: Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen, 5. Auflage, Würzburg 1961, S. 32.

der beiden Bestimmungssysteme. Es kann mit einem einheitlichen Begriff nicht mehr erfaßt, sondern nur aus der Gegenüberstellung der Begriffe erschaut werden⁶².

Daß das direkte Zugreifen unsers Erkennens im Bereich menschlichen Seins an unübersteigbare Grenzen anstößt, braucht uns nicht weiter zu verwundern, denn es ist ganz offensichtlich ein Grundgesetz der Wirklichkeit, daß diese, je weiter man in ihr nach oben steigt, für den Menschen geheimnisvoller und unverfügbarer wird. Was also der analysierenden Ratio in bezug auf die Freiheit auseinanderzufallen scheint, das kann im Vollzug dieser Freiheit sehr wohl zu einer Einheit verbunden sein: ein Sich-verpflichtet-Wissen auf allgemeingültige Normen wie zugleich auch eine durch nichts eingeschränkte Offenheit für den Anruf dieser konkret-geschichtlichen Situation. Oder anders gesagt: Die Anrufe des Seins beziehungsweise Gottes an den Menschen müssen so gedacht werden, daß sie geschichtlich und übergeschichtlich zugleich sind; sie legen dem Menschen die Verpflichtung auf, bei jeder Entscheidung den einen Aspekt zur Korrektur des anderen werden zu lassen. Wie undurchdringlich das auch für ein theoretisches Erklären sein mag, jede Tat echter und aufrichtiger Liebe ist ein Beweis für die tatsächliche Einheit der einander zunächst nur entgegengesetzt erscheinenden Momente. Der Liebende hat sehr wohl Kriterien dafür, ob und inwieweit etwas liebenswert ist oder nicht; er ist in seiner Liebeszuwendung nicht blind und wahllos, sondern von einem unbestechlichen Wertbild geleitet. Aber das hindert ihn nicht daran, in der konkreten Situation zugleich offen bis zur Selbstaufopferung zu sein: alles zu ertragen, alles zu glauben, alles zu hoffen — so als würde sich Liebe hier und nur hier in ihrem Sinn ergreifen lassen.

Zieht man aus alledem die Konsequenz, so haben sowohl diejenigen recht, denen heute das Wagnis der Freiheit am Herzen liegt, wie nicht minder auch diejenigen, die dieses Wagnis durch ein vorgegebenes Ordnungsgefüge geleitet wissen möchten. Ganz gewiß war im traditionell-katholischen Denken das Wagnismoment unterbewertet, ja es hat, wie schon angedeutet wurde, in der Vergangenheit nicht an Tendenzen gefehlt, die es durch kasuistische Anweisungen ganz verdrängen wollten. Hier ist um der Freiheit und um der Würde des Menschen willen ohne Zweifel ein Umdenken erforderlich, ein Umdenken allerdings, das sich nun seinerseits davor hüten muß, nicht unversehens in das andere Extrem zu fallen. Auf seine Weise dürfte Josef D u s s - v o n W e r d t das gleiche Verhältnis im Auge haben, wenn er darauf hinweist, daß man die Freiheit weder „in einem statischen“ noch „in einem dynamischen Naturgesetz untergehen“

⁶² Ebd. S. 36.

lassen darf⁶³; erst eine Betrachtung, die beide Aspekte zur Einheit zusammendenkt, kann dem Freiheitsproblem gerecht werden.

Es ist unschwer zu erkennen, daß diese Gedanken sich letztlich im Rahmen einer Neubesinnung auf das Problem der Person bewegen. Personalität bedeutet dann, wie J. B. Lotz es darlegt, primär nicht in sich selbst begründete Subjektivität, sondern Person erfährt und verwirklicht sich in dem Maße, „wie sie auf das Sein achtet und dieses in ihrem ganzen Lebensvollzug zur Herrschaft bringt“⁶⁴. Solches „Auf-das-Sein-achten“ schließt für den Menschen sowohl die Gebundenheit an ein „Gesetz“ ein, das ihm seine „Wesenheit oder Natur“ auferlegt⁶⁵, wie es ihn andererseits auch dazu verpflichtet, die „jeweilige geschichtliche Verantwortung zu übernehmen und den ihm zukommenden Auftrag zu erfüllen“⁶⁶. Im einzelnen wollen wir hier auf das Personproblem nicht weiter eingehen, sondern abschließend nur noch darauf hinweisen, daß es in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine ganze Reihe von Stellen gibt, die dafür sprechen, daß auch dort die Freiheit im Sinne der von uns herausgearbeiteten Gegensatz-Einheit gesehen worden ist. „Bei ihrer Gewissensbildung“, so heißt es in der Erklärung über die Religionsfreiheit, „müssen die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig berücksichtigen. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkünden und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen“⁶⁷. In ähnlichem Sinne spricht die Pastoralkonstitution von „Gesetzen und Ordnungen“, mit denen alle Dinge ausgestattet sind⁶⁸, und erkennt sie dem Gewissen „objektive Kriterien“ zu, „die sich aus der Natur der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben“⁶⁹. Hier ist eindeutig jene Sicht der Freiheit gemeint, die den Mündigkeitscharakter von der Anerkennung allgemeingültig vorgegebener Maßgaben abhängig macht. Aber das Entscheidende besteht darin, daß das Konzil es mit derartigen Aussagen nicht bewenden läßt, sondern ihnen zugleich solche an die Seite stellt, die ebenso eindeutig auf das moderne Freiheitsverständnis hinweisen. So steht gleich am Beginn der Erklärung über die Religionsfreiheit folgender Satz: „Die Würde der

⁶³ J. Duss-von Werdt, a.a.O. S. 19.

⁶⁴ J. B. Lotz, a.a.O. S. 365.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd. S. 400.

⁶⁷ Erklärung über die Religionsfreiheit, Konzilsdekrete 2, 3. Auflage, Recklinghausen 1966, Nr. 14 (S. 23).

⁶⁸ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Konzilsdekrete 4, 3. Auflage, Recklinghausen 1966, Nr. 36 (S. 43).

⁶⁹ Ebd. Nr. 51 (S. 66).

menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit von Tag zu Tag mehr zu Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und gebrauchen⁷⁰.“ Diese Feststellung wird von den Konzilsvätern nicht etwa mit dem Ausdruck des Bedauerns getroffen, sondern uneingeschränkt aus der Überzeugung heraus, daß die Menschen recht daran tun, wenn sie von ihrer Freiheit einen verantwortlichen Gebrauch machen. An anderen Stellen ruft das Konzil die Gläubigen zur Dialogbereitschaft auf und gesteht es offen zu, daß die Gläubigen angesichts der sich ständig wandelnden Welt „aus ihrer spezifischen Sachkenntnis heraus und in eigener Verantwortung“ mit ihren Mitmenschen zusammenarbeiten⁷¹. Hier klingen alle Momente an, die für das moderne Freiheitsverständnis charakteristisch sind: die Offenheit für die sich ständig wandelnde geschichtliche Situation, die Ermächtigung zum eigenen Ermessen und Entscheiden und nicht zuletzt auch das Wissen um den unaufhebbaren Wagnischarakter allen menschlichen Tuns, der im Dekret über den Dienst und das Leben der Priester förmlich zum Paradox gesteigert ist. Der Heilsplan Gottes, so heißt es dort, ist „mit Christus in Gott verborgen“, weshalb er „im tiefsten nur im Glauben begriffen werden“ kann. „Darum müssen die Führer des Gottesvolkes im Glauben wandern, auf den Spuren des treuen Abraham, der im Glauben ‚gehorchte, fortzuziehen an einen Ort, den er als Erbschaft in Besitz nehmen sollte; und er zog fort, ohne zu wissen, wohin er gelangen werde‘ (Hebr 11, 8)⁷².“

Wenn diese so verschieden lautenden Stellen nicht einfach auf einer unzulänglich durchdachten Konzeption beruhen sollen⁷³, dann bleibt meines Erachtens keine andere Möglichkeit, als sie im Sinne des vorhin entwickelten Gegensatzverhältnisses zu verstehen. Indem sie dann beide Seiten des Freiheitsproblems im Auge behalten, bezeugen sie im tiefsten und letzten den unabschätzbaren Rang, der der menschlichen Freiheit zukommt, ein Rang, der so groß ist, daß der Mensch schließlich nur seine „belehrte Unwissenheit“ eingestehen kann. Aber diese Unwissenheit ist weit davon entfernt, den Menschen nur niederzudrücken oder gar zu ent-

⁷⁰ Erklärung über die Religionsfreiheit, a. a. O. Nr. 1 (S. 9).

⁷¹ Dekret über das Apostolat der Laien, Konzilsdekrete 4, a. a. O. Nr. 7 (S. 126).

⁷² Dekret über den Dienst und das Leben der Priester, Konzilsdekrete 3, 3. Auflage Recklinghausen 1966, Nr. 22 (S. 44) — Die Sperrung ist von mir.

⁷³ Leonhard M. Weber (a. a. O. S. 78) spricht diese Verschiedenartigkeit der Konzilsaussagen zum Thema Gewissensfreiheit ebenfalls offen aus. Er erklärt wörtlich: „Vielleicht können die Gläubigen der Gegenwart den ganzen Umfang der hier (in der Frage der Gewissensfreiheit — d. Verf.) gemeinten Schwierigkeiten daraus erkennen, wie sehr auch die Kirche in das Ringen um die Freiheit des Gewissens hineingezogen wurde und wie schwer sie sich dabei tut. Einige Konzilstexte sind voll dieser Problematik.“

mutigen, vielmehr leuchtet in ihr zugleich eine tiefe Hoffnungsstruktur menschlichen Erkennens auf. Indem wir erkennen, daß wir in unserer Freiheit mehr sind, als wir von ihr zu begreifen vermögen, haben wir gleichsam ein Angeld in der Hand, das uns nach den Tagen der Trübsal und der Dämmerung ein Leben der Klarheit und des Lichtes verheißt. Das Wort des heiligen Paulus hat auch hier einen guten Sinn: Gegenwärtig erkennen „wir nur wie durch einen Spiegel, rätselhaft“; dereinst aber werden wir erkennen „von Angesicht zu Angesicht⁷⁴“.

⁷⁴ 1 Kor 13, 12.

Die Bedeutung und Rolle der RELIGIO in der Pädagogik des Johann Amos COMENIUS*

Von Heinrich Bodo Lentzen-Deis, Trier

Die Forschung über COMENIUS, den bekannten Pädagogen und Bischof der Böhmisches Brüder im 17. Jahrhundert, hat in jüngster Zeit, besonders seit der Dreihundertjahrfeier des Erscheinens der Erstausgabe des „Orbis pictus“ (1957), einen Aufschwung erlebt. Nicht zuletzt gründet er sich auf neuerdings entdeckte, bis dahin als verschollen geltende Handschriften des Comenius. Ihre Auswertung im Blick auf die bisher bekannten Comeniestexte läßt klarer als bisher die fundamentale Rolle erkennen, welche die RELIGIO in der Pansophie und Pädagogik des großen Erziehers spielt. Der folgende Aufsatz sucht in Kürze, die Bedeutung und Rolle der RELIGIO in der Pädagogik des Comenius zu umreißen.

* Verzeichnis der zitierten Schriften des Comenius

I. Handschriften

1. De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Pars tertia, Pansophia (Mundus Archetypus, Mundus Artificialis, Mundus Moralis, Mundus Spiritualis) — nach der Abschrift von D. Tschizewskij, Slavisches Institut der Universität Heidelberg.
2. De rerum humanarum emendatione consultatio catholica, pars sexta, Panorthosia, Abschrift D. Tschizewskij.

II. Gedruckte Ausgaben

1. Eruditionis Scholasticae Pars III, Atrium, Rerum et LL. ornamenta exhibens in: ODO II, 3. Teil, Nr. IX, Sp. 555—718.
2. Centrum Securitatis oder Grund der wahren Sicherheit . . . Neu herausg. u. eingeleitet v. K. Schaller, Heidelberg 1964 in: Päd. Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts 26.
3. De Cultura Ingeniorum Oratio Habita in Scholae Patakiniae Auditorio majori 24. Novembr. M. DC. L. in: ODO II, 3. Teil, Nr. IV., Sp. 72—104.
4. Didactica magna, Universale Omnes Omnia docendi artificium exhibens . . . in: ODO I, 1. Teil, Sp. 5—249.
Große Didaktik, in neuer Übersetzung herausgegeben von Andreas Flitner, Düsseldorf und München 1954.
5. Informatorium der Mutterschule, hersg. von J. Heubach, Heidelberg 1962 in: Päd. Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts 16. Das Original wurde 1633 in Lissa gedruckt.
6. Novissima Linguarum Methodus . . . in: ODO I, 2. Teil, Nr. 2, Sp. 1—292.
7. Pampaedia lt.-dt. herausg. v. D. Tschizewskij in Gem. mit H. Geissler u. K. Schaller, Heidelberg 1960 in: Pädag. Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts 5.

I. HUMANITAS und RELIGIO

Zunächst fragen wir nach dem Menschenbild des Comenius. In seinem Weltbild nimmt der Mensch eine zentrale Stellung ein. Er steht zwischen Gott und Welt¹. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, das heißt, er stellt in seinem Wesen die gesamte Schöpfung im Kleinen dar. Sein Hauptvorzug vor den übrigen Geschöpfen der (sichtbaren) Welt liegt im Besitz der MENS. Mit den Philosophen seiner Zeit faßt Comenius die MENS als „Spiegelvermögen“ auf². Beim Menschen ist der Spiegel des Geistes den Bildern (Ideen) proportioniert, die er abbilden kann („Angeborene Ideen“). Im Menschen findet sich ferner ein dreifaches Streben („Angeborene Antriebe“), das als appetibile Erkannte, die Idee, zu verwirklichen, ein Streben 1. nach Herrschaft über die Natur („Welt der Künste“),

8. Pansophiae Praecognita — Janua rerum 1643, edited by G. H. Turnbull — Praha: Česká Akademie Věd a Umění v Státním Nákladatelství Učebnic 1951.
9. Paradisus Iuventuti Christianae reducendus in ODO II, 4. Teil, Nr. VIII, Sp. 95—106.
10. Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis . . . Hrsg., übers. u. erl. v. J. Reber, Gießen 1896.
11. Schola Ludus seu Encyclopaedia Viva . . . in: ODO II, 3. Teil, Nr. XIV, Sp. 831—1040.
12. Typographeum Vivum . . . in: ODO II, 4. Teil, Nr. VII, Sp. 85—96.
13. Via Lucis vestigata et vestiganda . . . Amsterdam 1668, erschienen in einer tschech.-lat. Ausgabe Státní Pedagogické Nakladatelství: Praha 1961.

Abkürzungen

ODO = Opera Didactica Omnia:

Johannes Amos Comenius Opera Didactica Omnia Editio Anni 1657 Lucis Ope expressa Tom I et II.

Sumptibus Academiae Scientiarum Bohemoslovenicae Pragae In Aedibus Academiae Scientiarum Bohemoslovenicae MCMLVII.

¹ Für das Weltbild des Comenius sind bestimmend außer biblisch-christlichem Gedankengut (Tradition d. Böhm. Brüder) humanistisch-neuplatonische Einflüsse, namentlich in ihrer Verschmelzung mit christlichen Ideen in der Naturmystik des T. Campanella, J. V. Andreae, J. Böhme, Ramon de Sabonde, Bacon of Verulam. Neuerdings hat man auch das Einwirken von Gedanken des Nikolaus von Kues schon auf den jungen Comenius nachgewiesen, vgl. J. Patočka, Cusanus a Komenský. — Pedagogika 4 (1954), ders. Les antécédents hussites de Comenius. — Pédagogues et Juristes, Paris: Libr. philosoph. J. Vrin 1963.

Zu den folgenden Ausführungen vgl. K. Schaller, Die Pädagogik des Joh. Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jh., Heidelberg 1962 sowie die Arbeit des Verf.: Die Rolle und Bedeutung der Religion in der Pädagogik des J. A. Comenius, Dissertation, Köln 1967.

² Vgl. bes. K. Schaller, a. a. O., S. 88 und S. 132.

2. nach Ordnung in sich selbst und Herrschaft über die Mitmenschen („Moralische Welt“) und 3. nach Verähnlichung mit Gott („Geistliche Welt“)³. Zur Ausführung seines Strebens sind dem Menschen Fähigkeiten (*Facultates exsequutivae*) gegeben („Angeborene Fähigkeiten“): namentlich *Lingua* und *Manus*. Comenius meint, wenn nur das Bild des Wahren und Erstrebenswerten (*bonum*) klar im „Spiegel“ des Geistes aufleuchte, werde der Wille spontan das erkannte Gute erstreben. Mit Hilfe der *Facultates* vermag er es auch abzubilden und zu verwenden⁴.

Was aber soll der Mensch, der „Reflector“, „Spiegel“ der Welt abbilden und erstreben?

Die Bestimmung des Menschen ist nach Comenius, auf dem Spiegel seines Geistes das göttliche Urbild, den Drei-Einen, darzustellen, das Ebenbild Gottes möglichst klar aufstrahlen zu lassen⁵.

Daher kommt nach Comenius alles darauf an, daß das Spiegelvermögen des menschlichen Geistes sich Gott, der neuplatonisch als Ideen-Sonne gedacht ist, zuwendet, um sein Bild aufzufangen und „zurückzuwerfen“. Gott offenbart sich dem Menschen in drei Lichtquellen, „Spie-

³ Vgl. *Pansophia*, *Mundus Artificialis*, Kap. 1, S. 7; *Mundus Moralis*, Kap. 1, S. 5; *Mundus Spiritualis*, Kap. 1, S. 6 b.

⁴ Vgl. *Pampaedia*, Kap. 2, Nr. 24: „Lehre sie . . . wissen, und sie werden wissen, wollen und können.“ S. auch *Pampaedia*, Kap. 7, Nr. 33: „Alle Schüler sollen sich von Grund auf an eine genaue, gegliederte und klare Erfassung der Dinge, an ihre sprachliche Wiedergabe und an die Bewerkstelligung der Sache gewöhnen. Alle Irrtümer unseres Lebens liegen auf diesen drei Gebieten: Weil wir die Dinge nur verschwommen erfaßt haben, verwechseln wir das eine mit dem anderen. Daher rühren so viele Verirrungen und Verwirrungen der menschlichen Gedanken, Worte und Werke im ganzen Leben.“ Vgl. *Große Didaktik*, Kap. 23, Nr. 12: „Dann erst herrschte in Familie und Staat ein glücklicher Zustand, wenn alle zum gemeinsamen Nutzen beitragen und alle überall einander helfen könnten und wollten. Sie werden es aber können und wollen, wenn sie darüber belehrt worden sind.“ Die angeführten Texte zeigen, daß Comenius Tugend für lehrbar hält (ethischer Intellektualismus).

⁵ Comenius sagt in fast allen pädagogischen Schriften, daß die letzte Bestimmung des Menschen im Jenseits liege, der Mensch sich hier auf Erden vorzubereiten habe auf die künftige Gemeinschaft mit Gott. Wenn Comenius zu den das Jenseits vorbereitenden Aufgaben auch drei rechnet, nämlich 1. gelehrte Bildung (*eruditio*), 2. Tugend (*mores*) 3. Frömmigkeit (*pietas seu religio*), so sieht er diese drei doch zusammengefaßt in der einen Aufgabe, das Bild Gottes zu sein (= Gottes Ähnlichkeit zu spiegeln).

Vgl. *Pampaedia*, Kap. 2, Nr. 4, S. 25 (Die hier genannten Aufgaben „über die Geschöpfe herrschen“ und „sich selber lenken“ sind nach *Große Didaktik*, Kap. 4, S. 33–35 *eruditio* und *mores*):

„Wenn irgend ein Mensch Gott unähnlich wird, d. h., wenn er es nicht versteht und nicht imstande ist, seinen Schöpfer zu erfreuen, über die Geschöpfe zu herrschen und sich selbst zu lenken, irrt er vom beabsichtigten Ziele des Schöpfers ab.“

Vgl. unten Anm. 8.

geln“, „Büchern“ oder, wie Comenius oft sagt, auf drei „Bühnen“ (*theatra*). Diese sind: 1. die Natur-Welt, 2. die Vernunft (Gewissen), 3. die Heilige Schrift. Auf allen drei Bühnen — in den einzelnen Geschöpfen (*imaguncula Dei*), in deren Spiegelbildern, den Gedanken und Werken des menschlichen Geistes und in den Worten der Bibel — stellt sich, wenn auch in je verschiedenem Grade, derselbe dreieinige Gott dar⁶. Bei seinem Studium der „Lichtbühnen“ muß der Mensch stets alle drei Offenbarungsquellen Gottes hinzuziehen, um Gottes Urbild richtig in jedem Einzelding zu erfassen. In der Kindheit soll nach Comenius aus psychologischen Gründen die systematische Beschäftigung bei der Bühne der Natur einsetzen, dann zum Studium der Welt des Geistes übergehen und in der Erforschung der Mysterien der Bibel ihre Krönung finden⁷. Schon die gründliche Erforschung eines Teilbereiches des Alls kann das in allen Dingen sich spiegelnde göttliche Urbild klar erfassen und den „Schlüssel“ zur Erkenntnis des Wesens aller Dinge liefern. Das im menschlichen Geist gewonnene Ebenbild Gottes nennt Comenius *Pansophia*. Der Mensch muß sein dreifaches Streben dem göttlichen Lichte der *Pansophia* unterstellen und es „zurückwerfen“ — den Willen Gottes ausführen. Erst in dieser „Spiegelung“ des göttlichen Urbildes durch Verstand, Wille und Tatvermögen des Menschen, und im Maße derselben, verwirklicht sich nach Comenius das Menschsein, die *HUMANITAS*⁸.

Von diesem Welt- und Menschenbild her wird die auf den ersten Blick überraschende Bedeutung der *RELIGIO* bei Comenius verständlich. Die

⁶ Comenius hat diesen Gedanken von der neuplatonischen Tradition übernommen (vgl. namentlich Campanellas Primalitätenlehre). Comenius nennt alle Geschöpfe *umbræ Dei*, *imaguncula Dei*, einige zeigen das göttliche Urbild *obscurius*, andere *expressius ad evidentissimam similitudinem* (*Pansophia*, *Mundus Archetypus*, *Deliberatio*, S. 30 b). Bei letzterem denkt er wohl an den Menschen (und den Engel) — *Imago Dei*.

⁷ Die Lehre von den drei „Büchern“, „Schaubühnen“ etc. Gottes, findet sich der Sache nach schon in der „*Physicæ ad lumen divinum reformatæ synopsis*“, ausführlich wird sie in den „*Pansophiæ Praecognita*“ ed. by Turnbull, Prag 1951, und in fast allen pädagogischen und pansophischen Altersschriften des Comenius behandelt. In Zweifelsfällen gibt die Heilige Schrift (Bibel) den Ausschlag.

⁸ In der *Pampaedia*, Kap. 3, Nr. 20 wird, die in vielen Schriften des Comenius vorkommende Gleichsetzung von „Mensch-Sein“ und „Gottes Ebenbild-Darstellen“ voraussetzend, gesagt, daß die Zerstörung des Bildes Gottes im Menschen aus diesem einen „Nicht-Menschen“ (*Non-Homo*) werden läßt. Neben dem Extrem des die Gottes-Spiegelung total verweigernden Sünders (*Creatura irrationalis*) (vgl. *Mundus Spiritualis*, Kap. 3, S. 39), des *Non Homo*, gibt es in vielen Abstufungen den Gottes Willen nur teilweise erfüllenden Menschen, das unvollkommene Ebenbild Gottes. Comenius nennt einen solchen Menschen ein *frustum hominis*, vgl. *Schola Ludus*, 4. Teil, 2. Akt, Szene 4.

Vgl. *Schola Ludus*, 4. Teil, 4. Akt, Szene 5: Jede Schule soll eine „Werkstätte allseitiger Menschlichkeit“ (*omnimodæ humanitatis officina*) sein. Ziel der Bildungsarbeit der Schule ist *ipsissima in Homine imago Dei*.

erwähnte Aufgabe des Menschen, Gottes Licht „zurückzuwerfen“, bedeutet, daß der Mensch die Naturdinge und sich selbst in seinem Verhalten zur Natur, zu den Mitmenschen und zu Gott nach dem Willen Gottes gestalten soll, das heißt aber: die Gesamtheit der Welt und des menschlichen Lebens soll auf Gott hingerichtet sein. In einem ersten Schritt geschieht das durch die Hinwendung des Geistes zu Gott, um sein Licht aufzunehmen. In einem zweiten, innerlich damit verbundenen, setzt es sich fort im Zurückwerfen des Lichtes, das heißt: in der Erfüllung des erkannten Gotteswillens. Dem folgt nach Comenius die *Fruitio Dei* (der Genuß Gottes). In diesen drei Schritten ist nach Comenius das Wesen der RELIGIO erfaßt. Zusammenfassend kann er die RELIGIO (= pietas) nennen: *Se et secum omnia ad Deum dirigere*⁹.

Der bisherige Gang unserer Überlegung hat für die Frage nach dem Verhältnis von RELIGIO und HUMANITAS zwei Ergebnisse erbracht:

1. Die RELIGIO als Hinwendung zu Gott, um sein Licht zu empfangen (1. Schritt der Religio), ist die notwendige Voraussetzung der HUMANITAS, des Menschseins.

2. Die RELIGIO als Spiegelung des göttlichen Urbildes durch den Menschen (2. Schritt der Religio) ist identisch mit der HUMANITAS.

Da Comenius in der HUMANITAS (= RELIGIO) die letzte Bestimmung des Menschen sieht, wird verständlich, warum er die RELIGIO als das gesamte menschliche Leben dirigierendes Prinzip („Seele¹⁰“) definiert. Um sicherzustellen, daß der Mensch seine Bestimmung erfüllt, muß die RELIGIO den Menschen in allen seinen Bezügen auf diese letzte Bestimmung, das heißt auf die RELIGIO selbst, ausrichten. Dies gilt auch gegenüber der Pädagogik.

II. RELIGIO und PÄDAGOGIK (PAMPAEDIA)

Vor der RELIGIO als totalem Ordnungsprinzip (Regulativ) des menschlichen Lebens muß die Pädagogik zunächst den Erweis ihrer Existenz-

⁹ Vgl. die Anm. 3 angegebenen Texte sowie etwa: *Pansophia*, *Mundus Artificialis*, Kap. 10, S. 188; *Mundus Moralis*, Kap. 10, S. 83; *Mundus Spiritualis*, Kap. 10, S. 195 b; *Panorthosia*, Kap. 10, Nr. 40, 45. Religio als „Gott-suchen“ vgl. *Große Didaktik*, Kap. 24, Nr. 2, *De Cultura Ingeniorum ODO II*, 3. Teil, Sp. 82. Religio als „Zurückwerfen des Lichtes auf Gott“ vgl. bes. auch *Große Didaktik*, Kap. 4, Überschrift und Kap. 4, Nr. 6; *ad Deum, omnium fontem, se et omnia referens*; *Atrium*, *ODO II*, 3. Teil, Sp. 702: *se imaginis ectypae radii in suum archetypum reflectant*.

¹⁰ Vgl. *Pampaedia*, Kap. 5, Nr. 14, S. 126: *Pietatem . . . quae cum . . . totius Vitae nostrae anima sit . . .* Vgl. „*Centrum Securitatis*“, Kap. 2, S. 61, wo die Seele als „im Leibe wohnend und ihn regierend“ beschrieben wird; s. auch *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*, Kap. 10, Nr. 3: *anima vitalis . . . corpora quae inhabitat valide implens, et potenter gubernans*.

berechtigung erbringen. Wir fragen daher zunächst nach dem Wesen und der Funktion der Pädagogik für das Menschsein in der Sicht des Comenius.

1. Das Wesen und die Bedeutung der Pädagogik für das Menschsein

Nach den Ausführungen in Abschnitt I unserer Untersuchung soll der Mensch in der Sicht des Comenius nach den im Spiegel seines Geistes sich abbildenden Ideen (Bildern) seine drei „Umgänge“ gestalten: 1. den Umgang mit der Natur-Welt (*Mundus Artificialis*), 2. den Umgang mit sich selbst und den Mitmenschen (*Mundus Moralis*) und 3. den Umgang mit dem höchsten Gute (*Mundus Spiritualis*)¹¹. Zu dieser seiner Wesensaufgabe muß der Mensch aber erst eingeführt werden. Der Mensch, zumal der junge, bedarf der „Pflege“ (*Cultura*), der Führung und Anleitung, um fähig zu werden, in allem das Wahre zu erkennen und es mit allen Kräften sachgerecht zu verwirklichen¹². Diese Anleitung, Pflege, nennt Comenius *Paedia*, *Cultura*, *Eruditio*¹³. M. a. W. Pädagogik ist unerläßliche Vorbedingung der vollen Funktionstüchtigkeit des Menschen. Da nach der Meinung des Comenius, wie oben¹⁴ erwähnt, der rechten Erkenntnis einer Sache in der Regel auch spontan die rechte Praxis folgt, erhält das Zeigen der Gegenstände, die Belehrung, in der Pädagogik entscheidenden Rang. So kann man nach Comenius die *Paedia* allgemein definieren als „geebneten Weg zur Ausbreitung des Lichtes ... in die Gedanken, die Reden und Taten der Menschen“¹⁵. Die Gegenstände der Erkenntnis müssen in einer der Fassungskraft des Menschen jeweils angepaßten Weise und Anordnung der MENS dargeboten werden. Zum Zeigen (*Exempla*) der Dinge muß das erklärende, ermunternde Wort des Lehrers (*Praecepta*) und die

¹¹ Vgl. oben S. 301 f.

¹² „Der Mensch muß zum Menschen erst gebildet werden ... Alles Geschaffene muß zur rechten Funktion erst zugerichtet werden, ebenso der Mensch ... solcher Zucht bedürfen ... alle ausnahmslos.“ „Der Mensch ist ein *animal disciplinabile*“, Große Didaktik, Kap. 6, Überschrift und Marginalien, Nr. 1, S. 45.

¹³ Vgl. *Pampaedia*, Kap. 1, Nr. 1: *Graecis nuda Institutionem et Disciplinam, qua Homines erudiuntur, ... sonat. ... Paedia est ... Cultura ...* a. a. O., S. 14.

¹⁴ Vgl. S. 302.

¹⁵ *Pampaedia*, Kap. 1, Nr. 15, S. 20. In der Schrift *Via Lucis* nennt Comenius die Bücher und Schulen *luci intellectuali per totum intellectus humani orbem spargendae media*. Er vergleicht die Bücher mit Lampen, die Schulen mit Leuchtern, die Lehrer nennt er „Diener des Lichtes“ a. a. O., Kap. 15, Nr. 9. Vgl. auch *Typographeum Vivum*, Nr. 3, ODO II. 4. Teil, VII, Sp. 85 und *Schola Ludus*, Teil 4., Akt 1, Szene 1, ODO II, 3. Teil, Sp. 908, wo die „Lux intellectualis“ (= Sapiencia) und die *Mens illuminata Rebus depicta* als Ziel des schulischen Bemühens genannt werden. Vgl. auch *Pampaedia*, Kap. 3, Nr. 19, S. 60 sowie Kap. 6, Nr. 15, S. 146 u. a.

Anleitung zur Übung des sprachlichen Ausdrucks (*lingua*) und der Verwirklichung des erkannten Wahren und Guten (*manu*) („USUS“ seu „IMITATIO“, *Exercitia*) hinzutreten¹⁶. — Ist so schon zu jeder sachgerechten Ausübung menschlicher Funktionen, zu welchem vom Menschen erstrebten Ziel auch immer, Pädagogik, Führung, Anleitung notwendig, so gilt dies in hervorragendem Maße von der Bestimmung des Menschen nach Comenius, *Reflector*, Spiegel Gottes zu sein. Denn hier geht es ja darum, das unter der „Oberfläche“ der Dinge oft verborgene Wesen (*Imago Dei*) der Sache in allen Dingen zu erfassen und im Reden und Tun möglichst vollkommen abzubilden, das heißt nach Gottes Willen zu verwenden. Daher gewinnt in der Auffassung des Comenius die Pädagogik und ihre Pflege für die RELIGIO eine entscheidende Bedeutung.

Nachdem wir die Existenzberechtigung, ja den entscheidenden Rang der Pädagogik für die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen, die RELIGIO, aufgewiesen haben, fragen wir nun, inwiefern diese die Pädagogik bestimmt und in ihren Dienst nimmt.

2. Die RELIGIO als Ordnungsprinzip („Seele“) der Pädagogik (= der Pampaedia)

a) Die Religio bestimmt das Wesen der Pädagogik

Wenn für Comenius, seinem Welt- und Menschenbild (vgl. Teil I) entsprechend, es Aufgabe der Paedia allgemein gesprochen sein muß, das Licht der klaren Ideen in sachgerechter Weise in den Geistern zu verbreiten¹⁷, so fordert die RELIGIO, daß die Pädagogik im Interesse der möglichst vollkommenen Spiegelung des göttlichen Urbildes (Religio) das Licht der *Pansophia*, also des durch Vergleich der drei „Schaubühnen“ gewonnenen, deutlichen Abbildes Gottes, dem Geiste des Schülers einprägt und in die Reden und Taten überleitet. Comenius definiert daher seine Pädagogik, die PAMPAEDIA, als „geebneten Weg zur Ausbreitung des Lichtes der *Pansophia* in die Gedanken, Reden und Taten der Menschen¹⁸“. Die Pampaedia soll folglich der RELIGIO dienen, indem sie das göttliche Licht in den Geist „einträufelt¹⁹“, damit er es in der RELIGIO „zurückwerfen“ kann.

¹⁶ *Tradendi doctrinam prudentiae summa lex . . . hoc unum est: ut omnia doceantur per EXEMPLA, per PRAECEPTA, et per USUM, seu Imitationem. Ars didactica, Methodi Linguarum novissimae fundamentum, Novissima Linguarum Methodus*, Kap. 10, Nr. 26, siehe auch Pampaedia passim.

¹⁷ Vgl. oben Anm. 15.

¹⁸ Pampaedia, Kap. 1, Nr. 15, S. 21.

¹⁹ Pampaedia, Kap. 3, Nr. 19: *intimae rerum Constitutionis cognitio quam Pansophia venata est; Pampaedia vero animis instillare quaerit*. Vgl. Pampaedia, Kap. 6, Nr. 15.

b) Die RELIGIO bestimmt das Ziel der Pädagogik

Das Ziel der Pampaedia umreißt Comenius mit folgenden Worten: „Das Ziel dieser Pflege besteht darin, (den Menschen) wiederherzustellen zum Ebenbild Gottes, das verloren war, ... daß die Menschen lernen, das Wahre zu kennen (*Vera Nosse*), das Gute zu wollen (*Bona Velle*) und das Notwendige zu tun (*Necessaria Operari*)²⁰.“

An einer anderen Stelle der Pampaedia sagt Comenius, „Sinn (*finis*) und Zweck (*scopus*) jeder... Schule und unserer gesamten Führung (*educatio*)“ sei die ERUDITIO des Menschen. Was er unter einem *homo vere eruditus* versteht, sagt er im folgenden:

„Ein wirklich gebildeter Mensch ist derjenige, der als lebendes Bild Gottes mit dem Vermögen der Einsicht das Ganze vernimmt, mit seiner Rede das Ganze ausdrückt, durch seine Taten das Ganze darstellt, soweit es ihm als einem endlichen Geschöpf möglich ist²¹.“

Die angeführten Texte zeigen klar, daß die „Spiegelung“ des göttlichen Urbildes, also die RELIGIO des Menschen das Ziel der Pampaedia darstellt. Der Funktion der RELIGIO als Lenkerin aller Dinge auf Gott (*se et secum omnia ad Deum dirigere*) entspricht es, wenn Comenius alle Menschen zu möglichst vollkommenen Ebenbildern Gottes heranbilden will²².

Auf das umrissene Ziel der Pädagogik richtet die RELIGIO auch die Methoden der Pampaedia aus.

c) Die RELIGIO bestimmt die Methoden der Pampaedia

Die Summe seiner pädagogischen Prinzipien drückt Comenius in der Formel aus: *Omnes omnibus omnino docendi sunt* (= PAMPAEDIA). Alle (OMNES) sollen mit allen ihren Kräften, nach der auf allen drei „Schaubühnen“, das heißt also in der Natur-Welt, Vernunftterkenntnis und Bibel, (OMNIBUS) dargestellten göttlichen Ur-Idee (OMNINO)²³ gebildet werden. Diese Grundprinzipien der PAMPAEDIA sind also auf die Gottesebenbildlichkeit (RELIGIO) aller Menschen ausgerichtet.

Als von dem Streben, alle Menschen möglichst stets auf Gott als Ur-

²⁰ Pampaedia, Kap. 7, Nr. 7, S. 170/1 — 172/3.

²¹ Pampaedia, Kap. 9, S. 234/5; vgl. Pampaedia, Kap. 4, Nr. 20, S. 115.

²² Vgl. Große Didaktik, Kap. 9, Nr. 2, S. 56: „Wenn wir zu solcher Wartung des Geistes nur einige zulassen, andere aber ausschließen, sind wir ungerecht... gegen Gott selbst, der von allen, denen er sein Bild aufgeprägt hat, erkannt, geliebt und gepriesen werden will.“ Vgl. Pampaedia, Kap. 2, Nr. 4. 7.

²³ „Gemäß der göttlichen Ur-Idee“ bilden = „omnino“ bilden heißt, daß das göttliche Urbild, das sich in allen Dingen („*imaguncula Dei*“ s. oben S. 303) darstellt, d. h. für Comenius das Wesen der Sache und ihre gottgewollte Bestimmung, gezeigt werden soll, und zwar auf eine der Natur (= dem Willen Gottes) angepaßte, und daher angenehme und leichte Weise, vgl. Pampaedia, Kap. 4, S. 93—117, Kap. 7, S. 174; *Pansophiae Praecognita*, Introitus, Nr. 5.

sprung und Ziel allen „Lichtes“ hinzuwenden, das heißt als von der RELIGIO bestimmt, erweisen sich insbesondere folgende pädagogischen Forderungen des Comenius:

— Sobald wie möglich soll der Erzieher das neugeborene Kind in das „Paradies“ der Kirche setzen (Taufe, Frömmigkeitsübungen usw.)²⁴.

— Als pädagogische Maßnahme im engeren Sinn soll der Erzieher dem Schüler im Unterricht ANTE OMNIA, INTER OMNIA (= „in allem“) und POST OMNIA Gott zeigen²⁵. Dies bezieht sich aber nicht nur auf die Verstandesbildung, sondern Comenius, der ganzheitliche Erzieher wünscht, alle Kräfte anzusprechen und verlangt deshalb als unmittelbare Folgerung daraus in der Schule auch Gotteslob und praktische Erfüllung des Gotteswillens (Dreischritt: *mens, lingua, manus* oder *mente, lingua, amore et timore*).

— Auch die Reihenfolge der Lehrgegenstände ist von der RELIGIO bestimmt²⁶. Der Erzieher soll, entsprechend dem Fassungsvermögen des Schülers, mit Gott beginnen, dann die Schöpfung, den Kosmos, die Elemente, Pflanzen, Tiere bis zum Mikrokosmos, dem Menschen erklären. Beim Menschen wiederum schreitet der Unterricht — nach einer kurzen ganzheitlichen Darstellung — von der Betrachtung des Leibes und der äußeren Tätigkeiten zur Seele (Verstand, Wille, Gemüt = Tatvermögen), den geistigen Tätigkeiten, den Tugenden und schließlich zur Religion fort. Diese, das Ziel der ganzen Pädagogik²⁷, nimmt auch durch ihre Anord-

²⁴ Vgl. Informatorium der Mutterschule, Kap. 10, Ausgabe von J. Heubach, Heidelberg 1962, S. 62 ff., Große Didaktik, Kap. 24, Nr. 11, S. 160; Pampaedia, Kap. 9, S. 235, 257 u. ö. Die Taufe ist nach Comenius die „Eingliederung in Christus und die Kirche“, vgl. auch die von Comenius herausgegebene „Ratio disciplinae Ordinisque Ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum“ (ed. von Joh. Fr. Buddeus, Halle 1702), Baptismatis Forma S. 33.

²⁵ Die hier erhobene Forderung steht in dieser oder ähnlicher Form passim in vielen Werken des Comenius. Vgl. bes. Paradisus Iuventuti Christianae reducendus, Nr. 44 ff.: ODO II, 4. Teil, Sp. 104; Große Didaktik, Kap. 3, Nr. 3, S. 32, Kap. 24, Nr. 18, S. 161, ebda. Nr. 24, S. 164; Pampaedia, Kap. 3, Nr. 27: *Pietate animos ante Omnia, inter Omnia, post Omnia imbui, maxime interest Omnium: ad comparandum favorem Dei, sine cuius numine nihil est in Homine*, vgl. De Cultura Ingeniorum, Nr. 8: ODO II, 3. Teil, Sp. 82.

An den beiden zuletzt genannten Stellen weist Comenius zur Begründung seiner Forderung auf die Funktion der Religion (als Hinwendung zu Gott, um sein Licht zu empfangen), welche Voraussetzung der wahren HUMANITAS ist, ausdrücklich hin. Vgl. die Arbeit des Verf. (s. Anm. 1), bes. Teil 4, Kap. 3 (Orbis pictus).

²⁶ Comenius ordnet in allen pansophischen Textbüchern stets das Lehrgut in „Skalen“, Leitern an, die von Gott ausgehen und wieder zur RELIGIO und zu Gott zurückführen. Die Idee dieser *Scala ad Deum* hat ihre Wurzel vielleicht in der Dialektik Platons (vgl. Platons STAAT) und wirkt auf vielen Wegen auf Comenius ein. Vgl. Anm. 1.

²⁷ Vgl. oben S. 307 f.

nung am Ende des Lehrkurses der Pansophie den Platz des Zieles ein („Krone der Weisheit“)²⁸. Von hier ausgehend folgt die Rückwendung des Unterrichtes zu Gott.

— Eine gründliche Bildung (sc. OMNINO) ist für Comenius nur gewährleistet, wenn alle Dinge im vollen Lichte der drei „Schaubühnen“ betrachtet werden. Wichtigstes Mittel der Pampaedia ist daher ein Buch, das die Pansophia²⁹ möglichst vollkommen darstellt, dem Comenius auch den Namen PANSOPHIA gibt. So werden in allem Unterricht die drei „Bücher“ Gottes hinzugezogen³⁰. In Zweifelsfällen gibt die Heilige Schrift (Bibel) den Ausschlag³¹.

III. Rückblick und Aufgabe

Wenn wir diesen Entwurf überblicken, fällt uns eine Eigenschaft der Pädagogik des Comenius am meisten in die Augen: ihre Einheit und Einheitlichkeit. Uns heute ist es aufgegeben, der Eigengesetzlichkeit der Welt in allen ihren Sachbereichen gerecht zu werden. Zwar wissen wir von Psychologie und Anthropologie her um die „Ganzheitlichkeit“, die auch im pädagogischen Raum gefordert ist. Es gelingt uns aber kaum noch im „profanen“ Lehrstoff, diese Einheitlichkeit der Erziehung zu wahren; der Erzieher heute ist selbst in Gefahr, Spezialist zu werden. Er muß vielfältiger „Fachmann“ sein, soll aber doch keine bloßen „Spezialisten“ heranbilden. Eine einheitliche „Philosophie“ besteht nicht mehr, verschiedene Weltanschauungen und Leitbilder bieten sich anscheinend gleichberechtigt dar. Die „Religion“ wird dabei ein wenig geschätztes Lehrfach, im Bewußtsein von Lehrer und Schüler ist sie „Krone der Weisheit“

²⁸ Das Studium der NATURA und der MENS dient nach Comenius dem tieferen Verständnis der Geheimnisse der Heiligen Schrift.

²⁹ Comenius schrieb zwei Formen der PANSOPHIA:

1. eine Darstellung der Idee der MENS, mit den Grundprinzipien des SCIRE, VELLE, POSSE, als *Mundus Possibilis* die erste „Welt“ der zweiten Form der *Pansophia*,
2. eine Beschreibung der möglichen „Welt“ und der sieben realen „Welten“. Die letzteren sind nach Comenius: Gott, Engel, Natur, Künste, Moralische Welt, Geistliche Welt (= *Religio*) und die „Ewige Welt“. Die Kenntnis der Großform der *Pansophia* (2. Form) sollte das vollkommenste Abbild des göttlichen Geistes sein. Sein ständiges Umarbeiten der *Pansophia* (sie blieb stets Fragment) beweist des Comenius Unzufriedenheit mit der jeweiligen Ausführung, aber auch seine, nur aus starker Befangenheit in rationalistischen und chiliastischen Utopien des 17. Jahrhunderts erklärbare, schier unzerstörbare, Illusion von der Realisierbarkeit seines Vorhabens.

³⁰ Selbst in der Naturkunde (s. *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*) wird stets die Heilige Schrift konsultiert.

³¹ Vgl. oben Anm. 7.

nur im privaten Bereich und für eine kleine Gruppe von Menschen, die sich gerade zu dieser „Konfession“ bekennen. Der wesentliche Mangel unserer Pädagogik wird uns beim Vergleich mit dem System des Comenius deutlich. Es ist uns noch nicht gelungen, alle Bereiche der so begeistert bejahten, sich ständig weitenden Welt und ihrer Beherrschung durch den Menschen so aufeinander abzustimmen, das Wesentliche mit der Einübung des Notwendigen in der Erziehung so zu verbinden, daß der junge Mensch sich in dieser Welt zurechtfindet, sie nicht bloß als Teil eines beinahe maschinellen Produktionsprozesses mitbearbeitet, sondern an ihr als wahrer Mensch mitgestaltet. Wir finden unsere eigene „Religion“ in einem Zustand der Umformung und Anpassung ihrer Ausdrucksweisen an die neue Welt, welche gegenüber dem Anbruch der „Neuzeit“ in eine weitere Geschichtsepoche hineinzugleiten scheint. Unsere pädagogischen Versuche und Bemühungen unterscheiden sich bereits durch ihr Tasten und Experimentieren im Verzicht auf ein einheitliches Welt- und Menschenbild von der Art, wie Comenius trotz aller Not des Dreißigjährigen Krieges, aller Ungeborgenheiten seines eigenen Flüchtlingslebens, aller Experimentierfreudigkeit in den didaktischen Methoden „Schule“ hielt, wie er vor Städteparlamente und Fürsten trat, wie er schrieb, noch in kleinen Eigenheiten des Stils und Ausdrucks die Sicherheit seiner „pansophischen“ Pädagogik verratend. Er wirkte als Erzieher bahnbrechend, vielleicht nicht so sehr wegen dieses Systems, sondern weil es ihm — aufgrund seiner „Pansophie“ — gelang, ohne Bruch neue Methoden des Erziehens und des Unterrichts aufzunehmen und zum Erfolg zu führen. Dabei gab ihm die „RELIGIO“ eine Leitschnur in die Hand, die ihn durch alle Bereiche sicher führte. Bereits im 18. Jahrhundert setzt eine Verschiebung des Akzentes ein mit Johann Bernhard BASEDOW, dessen „Elementarwerk“ den *Orbis pictus* ersetzen soll. Er versucht, die Pädagogik ganz vom „Subjekt“ dem Menschen her aufzubauen.

Auch wir müssen dem Subjekt, dem ganzen Menschen gerecht werden in unserem pädagogischen Bemühen. Dabei wissen wir, daß des Comenius Welt- und Menschenbild uns heute nicht helfen kann. Die *Religio* des Comenius ist — es sei gestattet, das einmal so auszudrücken — gleichsam eine Super-Tugend, die eine Einheit vortäuscht, welche nicht existiert. Comenius hat theoretisch und praktisch den notwendigen Unterschied zwischen „Glauben“ und Wissen aufgrund seiner Weltanschauung überspielt. Der Glaube kann nicht adaequate Erkenntnisquelle für jeden Lehrstoff sein, wie Comenius sich das vorstellt. Die „Schaubühnen“ stehen auf verschiedenen Ebenen. Bereits die mittelalterliche Scholastik unterschied zwischen natürlicher und theologischer Wissenschaft und Methode, Thomas von Aquin bemüht sich, die Heilige Schrift als Erkenntnisquelle nicht zu überfordern. Insofern bedeutet des Comenius „neuplatonische“

Pansophie einen Rückschritt. Von der Vermischung der Seinsbereiche her werden auch manche „praktischen“ pädagogischen Prinzipien des Comenius fragwürdig.

Die Stellung der *religio* — hier im traditionellen Sinn verstanden als Tugend des Menschen, die seinen Bezug zu Gott regelt³² — in der Erziehung ist uns heute neu als Aufgabe gestellt. Vom Bemühen schon des Comenius und seitdem so vieler katholischer und evangelischer Pädagogen her³³, wird dem christlichen Erzieher die *religio* in Verbindung mit der Einheit und Ganzheit vor Augen gerückt. Er weiß, daß die *religio* nichts im „profanen“ Lehrstoff zu suchen hat, auch nicht in der dazu gehörenden Methode. Aber er weiß, daß sie im Subjekt, im Lehrer wie im Schüler vorliegen muß. Erziehung soll aus dem Glauben geschehen, im Glauben geborgen sein und zum Glauben hinführen. Das bedeutet eine alle Bereiche durchdringende Grundhaltung³⁴. Christliche Pädagogik kennt als jene Grundhaltung „die Freude und die Hoffnung“ des christlichen Welt- und Menschenbildes³⁵. Vom Glauben her bietet dieses eine Lösung der großen Lebensfragen. Es lehrt die Achtung vor der Würde und Freiheit aller Menschen, wie die Notwendigkeit der Ausrichtung des Menschen auf Gott, daß er, sich selbst und seinen Mitmenschen voll gerecht werdend, in dieser Welt handeln kann. Dieses christliche Welt- und Menschenbild muß gelehrt und seine praktischen Konsequenzen, auch die *religio* müssen eingeübt werden³⁶. Das kann nicht nur in Elternhaus und Kirche, es muß auch in der Schule geschehen. Für christliche Erzieher gilt in diesem Sinne immer wieder, was Comenius bei der Eröffnungsrede einer seiner Schulen so formulierte:

„Der menschlichen CULTURA Gipfel ist die Frömmigkeit, die Gottesfurcht, die als ‚Krone der Weisheit‘ (Sir 1, 22) gefeiert wird. Wie kultiviert auch jemand sein mag, ohne sie bleibt er Barbar³⁷.“

³² Zum Begriff vgl. die kath. Handbücher, z. B. L Th K², Band 8, Sp. 1164 ff.

³³ Zu katholischen Vorschlägen der neuesten Zeit vgl. den kritischen Überblick bei G. M ü c h e r, Glaube und Erziehung, Henn-Verlag, Ratingen 1967.

³⁴ Vgl. den Erfahrungsaustausch katholischer Erzieher auf dem III. Weltkongreß für das Laienapostolat, der vom 11. bis 18. Oktober 1967 in Rom tagte, auf dem die Ausstrahlungskraft des katholischen Glaubens in der Erziehungsarbeit, gerade auch für die „profanen“ Lehrfächer vielfach bestätigt wurde. Eine „Randerscheinung“ des Kongresses, von der kein Aufhebungs gemacht wird, die sich auch kaum in offiziellen Resolutionen fassen läßt.

³⁵ Vgl. „Gaudium et spes“ (Konstitution über die Kirche in der Welt von heute) des II. Vatikanischen Konzils (7. Dezember 1965).

³⁶ Die Konzilserklärung „Über die christliche Erziehung“, „Gravissimum educationis“ (vom 28. Oktober 1965) gibt einige Grundlinien, bedarf aber noch der genaueren Ausarbeitung.

³⁷ Absque hoc sit, cultissimus quisquis, barbarissimus erit in: De Cultura Ingeniorum ORATIO. Habita in Scholae Patakinæ Auditorio majori 24. Novembr. Anno MDCL (ODO II, 3. Teil, Sp. 77).

Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen Aussagen der frühchristlichen Kunst

Von Professor Ekkart S a u s e r, Trier

Stellt man an die Glaubensverkündigung der frühchristlichen Kunst die Frage nach dem Inhalt ihrer Aussagen, so erscheint die Antwort auf diese Frage nicht knapp gegeben werden zu können. — Kommt dann ein theologisch ordnender Geist dazu, sich hier zu äußern, dann wird sehr bald die Vielfalt der Aussagen reduziert und es bildet sich so etwas wie eine Uridee der frühchristlichen Schöpfungen heraus, die sich in allen Werken wiederfinden läßt, die Idee von Christus und seiner Kirche. Zugleich darf dieser Christus noch in seinem Verhältnis zur Kirche näherhin als der errettende Erlöser gekennzeichnet werden und man erinnert sich dankbar an Odo C a s e l, der bereits 1932 auf diese Einheit in aller Vielfalt mit den Worten hingewiesen hat: „Aus allen Bildern strahlt ihm (sc. dem Betrachter) immer wieder die eine Uridee entgegen: die *Soteria* durch Christus. Deshalb ist der Inhalt der Bilder auch die *Ekklesia*, die Braut Christi, ihr Kampf, ihre Not und ihre Verherrlichung¹.“

Diese Einheit, gegeben durch die eine Gestalt des einen und einzigen Erlösers, wird aber wiederum gesprengt. — Diese eine Person des Christus erscheint nämlich in einer auch nicht durch die Einheit seiner Person wegzudisputierenden Vielfalt von Bildern, die zwar alle, in verhüllter oder unverhüllter Form, in dynamischer oder mehr statischer Ausdrucksweise von Christus künden, aber — so scheint es zumindest auf den ersten Blick hin — sehr verschiedene Tätigkeiten des einen Erlösers vor Augen führen. — Da begegnen wir dem errettenden Herrn in den ereignishaften Bildern aus dem Alten Bund, zwar als Person nicht sichtbar und die Ereignisse aus dem Alten Testament als seine Tätigkeit durch die Ereignisse selbst noch verhüllt. Wir erkennen seine Gestalt als die eines Hirten und Lehrers in den Katakomben, auf den Sarkophagen, auf den Werken der Kleinkunst und in den Programmen der Mosaikkompositionen. Er tritt uns entgegen als der Wundertäter und der Gottesknecht, der in das Leiden für seine Kirche eingeht. Nach seinem Durchgang durch Leiden, Tod, Begrabenwerden und Auferweckung erscheint er als der Aufgeweckte und Auferstandene — nicht als der, der auferweckt wird und aufersteht! — Innigst verbunden mit diesem Pascha-Christus ist seine Himmel-

¹ O. C a s e l, Älteste christliche Kunst und Christusbild: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 12 (1932), S. 43. — E. S a u s e r, Frühchristliche Kunst — Sinnbild und Glaubensaussage, Innsbruck 1966, S. 95—104. Ders., Christus, der Bringer der Erlösung: Christliche Kunstblätter 3 (1967) S. 69—73.

fahrt, die auch als Aufnahme des Sohnes durch den Vater sichtbar wird, der Jesus Christus als seinen Willensvollstrecker in die Himmel hineinzieht. — Schließlich bekommen wir den thronenden Heiland inmitten seiner Jünger wie der Kirche aus der Juden- und Heidenwelt zu Gesicht, wobei dieser repräsentierende Christus ebenso als der stehende Imperator dargestellt werden kann.

Auf den ersten Blick hin sind dies, wie gesagt, viele Tätigkeiten, ge-eint durch die eine Person Jesu.

Wir wollen nun versuchen, aufzuzeigen, wie diese scheinbar so eindeutige Aussage von Einheit der Person und Vielheit der Tätigkeiten durchaus nicht so selbstverständlich hinzunehmen ist. Mit anderen Worten: Der Gedanke der Uridee bezieht sich nicht nur auf Christus, der die Kirche rettet und erlöst, sondern kann noch genauer präzisiert werden. Diese Präzisierung geschieht dadurch, daß wir zu sagen wagen: Der Retter Christus erscheint als Retter im Paschamysterium, oder: Alle Bilder des erlösenden Herrn in der frühchristlichen Kunst sind Paschabilder, die zeigen, wie alle Tätigkeiten und Ereignisse des Heiles innigst in Verbindung stehen mit dem Geheimnis von Ostern. — Die Folge dieser hier zu wagenden Schau ist, daß nicht nur die Einheit in der Person gegeben ist. Vielmehr wird auch die Vielheit der Tätigkeiten fragwürdig, ja überholt durch die Tatsache, daß sie alle Pascha-Osterereignisse sind. Formal, ausdrucks-mäßig bleiben sie sicher vielzählig — aber inhaltlich sind sie Aus-faltungen, Entwicklungsstufen, Vervollkommnungen des Auferstehungs-geheimnisses. — Es ist also nicht so, als ob „Ostern“ als „Pascha“ nur in den Tagen des Leidens, der Kreuzigung, der Grabeslegung und der Auf-erstehung geschehen wäre. Sicher hat dieses „Ostern“ gerade im „Triduum sacrum“ einen Höhepunkt gehabt. Dies besagt aber zugleich, daß es einen Weg auf diesen historischen Höhepunkt hin gegeben hat, auf dem vom Herrn Taten zum Heil der Menschen gesetzt wurden, die als österliche Taten zu bezeichnen sind, die Ostern werden ließen, wobei als Auf-gipfelung dieses immerwährenden, aber noch nicht sichtbaren Pascha das Ostern des Sterbens und Auferstehens anzusehen ist, in dem die Gottestat als mächtige Besiegung des Todes und aller Sünde in bisher unerfahr-barer Weise zum Durchbruch im Durchgang kam. — Mit anderen Worten: Gottes Tun ist immer Heilstun, in dem aus dem Tode zum Leben geführt wird. Wo sich aber dies ereignet, wird Pascha, Durchgang vom Tode zum Leben, Wirklichkeit. Da sich aber dieses Tun Gottes in Jesus Christus immer schon ereignet hat — verhüllt auch schon im Alten Bund —, gab es „Ostern“ schon lange vor „Ostern“ und sind daher die Bilder der früh-christlichen Kunst, die uns Taten Gottes aus dem Alten und Neuen Bund schildern, als Errettungs- und Wunderbilder inhaltlich Paschadarstel-lungen.

Der Gedanke vom „Machterweis Gottes“² zu Ostern und vom „Höhepunkt der Tatoffenbarung Gottes“³ zu Ostern gibt uns also die Möglichkeit, alle Taten und Machterweise Gottes in den künstlerischen Darstellungen der frühen Kirche unter dem einen österlichen Aspekt zu sehen.

Es ist nun weiter zu fragen, wo in den biblischen Aussagen die Idee von der eigentlichen Tatoffenbarung Gottes im Paschageheimnis zu finden ist. — Man kann antworten, daß hier vor allem Paulus herangezogen werden muß, dessen diesbezügliche Aussagen Jacob Kremer mit den Worten umschreibt: „Mit Vorliebe spricht Paulus vom Auferwecktwerden Christi durch Gott (zum Beispiel Röm 10, 9.4, 24.8, 11.1; 1 Kor 15, 15). Darin kommt zur Sprache: Die Auferweckung Christi ist die Tat Gottes, der machtvolle ‚Sieg‘ Gottes über die Macht des Todes (1 Kor 15, 57). Der Tod des Christus, des von Gott Gesandten, war dem Augenschein nach ein Zeichen der Schwäche (2 Kor 13, 4) und deshalb für die Juden — erst recht auch für den eifernden Pharisäer Paulus (vgl. Gal 1, 14) — ‚ein Ärgernis‘ (1 Kor 1, 23). Dieser Niederlage steht in der Auferweckung die Machttat Gottes gegenüber (2 Kor 13, 4; Eph 1, 19 f.). Die Macht Gottes ist mächtiger als der Tod und alle Mächte (Röm 8, 38—39), sie vermag Leben zu vermitteln (2 Kor 13, 4). Auf diese Macht Gottes, auf diesen allmächtigen Gott stützen und verlassen sich darum mit Recht alle Gläubigen. Die Auferweckung Christi bedeutet also eine Offenbarung der Macht Gottes. Gott erweist sich in ihr als der Schöpfer, ‚der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft‘ (Röm 4, 17; vgl. 2 Kor 1, 9—10.2; Kor 4, 6). Sie ist der vorläufige Höhepunkt der Tatoffenbarung Gottes (vgl. 2 Kor 1, 20 und Röm 1, 2), die bei der Parusie ihre endgültige Vollendung finden wird“⁴.

Wie haben nun die Künstler der frühchristlichen Zeit dieses „Ostern“ zu „Ostern“ dargestellt, das heißt welchen künstlerischen Ausdruck hat der Machterweis des Vaters in der Auferweckung seines toten Sohnes gefunden⁵?

Zunächst ist die höchst bedeutsame Feststellung zu machen, daß die Auferweckung des Sohnes durch den Vater beziehungsweise seine Auferstehung nicht Gegenstand der bildlichen Kunst der Frühzeit ist. Hier wird dasselbe Schweigen erkennbar, das auch Paulus in 1 Kor 15 und in

² J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (Stuttgarter Bibelstudien 17), Stuttgart 1967, S. 89.

³ J. Kremer, a. a. O. S. 90.

⁴ J. Kremer, a. a. O. S. 89 f.

⁵ W. Braunfels, Die Auferstehung (Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie III), Düsseldorf 1951. — J. Villette, La résurrection du Christ, Paris 1957. — H. Aurenhammer, Art. Auferstehung Christi, in: Lexikon der christl. Ikonographie, Bd. I, Wien 1959—1967, S. 232 f. u. 248 (reiche Lit.-Angabe).

seinen anderen Briefen walten läßt. Auch die Evangelien berichten nichts über dieses „Wie“ der Auferweckung. Erst das apokryphe Petrus-evangelium bricht dieses Schweigen⁶ und in der abendländischen Kunst findet der Auferweckungsvorgang zum erstenmal seine Darstellung in der ottonischen Kunst, wobei besonders auf das Evangeliar Heinrichs II., 2. Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts, München, Staatsbibliothek Clm. 4454, verwiesen sei. Hier erscheint, gleichsam als Vision des Evangelisten Marcus, über dem Evangelistenbild im Bogenfeld der Arkade der Auferstehende mit Triumphkreuz und Segensgestus im Sarge stehend⁷. — Die frühchristliche Kunst sieht also das Zentrale der Überwindung der Todesmacht zu Ostern nicht in der Sichtbarmachung des „Wie“, sondern des „Daß“ beschlossen. Daß der Herr litt, starb, begraben und auferweckt wurde — und dies alles „für uns“ —, ist allein entscheidend und darum wert, dargestellt zu werden. Wollte man das „Wie“ als den eigentlichen Bildinhalt von Ostern ansehen, wie dies ja später geschehen ist, so würde man zunächst ein Geheimnis zu lüften versuchen, von dem es im Exultet der Osternacht heißt: *O beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit*. Man würde sich erkühnen, das anschaulich zu machen, was kein menschliches Auge, auch kein Auge der Engel je sehen durfte. — Zugleich aber hätte die frühchristliche Kunst mit einem solchen „Osterbild“ darauf verzichtet, das ganze Ostergeheimnis, soweit möglich, vorzustellen. Dieses „ganze“ Ostermysterium umfaßt aber mehr als nur die Auferweckung. Es ist „Paschageheimnis“, „Durchgangstat“, in der das Leiden, der Tod, das Auferwecktsein für die Menschen, denen die österlichen Erscheinungen gelten, wie die Himmelfahrt als Inthronisation eine bedeutsame Rolle spielen. — So tritt uns also in den frühchristlichen Osterbildern mehr entgegen als nur ein Vorgang, der wiederum eigentlich nur Christus im Auge hätte. Nicht der einsame Ostersieger begegnet uns hier, sondern eine Vielfalt von Bildern kündigt vom Auferstehungsgeschehen, eine Vielfalt, die begründet ist im Ostern als „Pascha“, die aber wiederum eins wird — im „Pascha“, weil alle Ereignisse zusammengebunden erscheinen durch das uns Menschen unbegreifliche Geheimnis, daß der Vater in der österlichen Machterweisung an seinem Sohn Leiden, Tod, Auferweckung, Erscheinung für die Menschen und Erhöhung als innigst zusammengehörig ansieht. — Die Folge dieser Sicht besteht nun darin, daß in den frühchristlichen Osterbildern, die das Ostergeheimnis im Sinne des vorläufigen Höhepunktes der Tatoffenbarung des Vaters vor Augen führen, das Paschageheimnis in seiner

⁶ E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1959, S. 122—123. — J. Kremer, a. a. O. S. 46, 132 f.

⁷ H. Aurenhammer, a. a. O. S. 234.

ganzen Fülle irgendwie greifbar wird. — Es seien nun dazu einige Beispiele gestattet.

Wenn wir die Darstellungen etwa auf den sogenannten Passions-sarkophagen betrachten, so erscheint hier nie die Passion beziehungsweise die Auferstehung allein. Beide werden durch eine Fülle von Szenen anschaulich gemacht, wobei diese Szenen wiederum nicht als Passions- und Auferstehungsszenen nebeneinander stehen und so klar voneinander geschieden werden könnten. Vielmehr ist es so, daß in den Leidensbildern der österliche Sieg, in den oft symbolischen Auferstehungsbildern die österliche Passion für uns mitausgesagt wird. Es ist auf Grund dieser Feststellung also falsch, Sarkophage mit solchen Bildern als „Passionssarkophag“ zu bezeichnen, wie sich dies seit langem bereits eingebürgert hat. Im Gegenteil: Man müßte den Namen „Paschasarkophag“ prägen, weil hier auf Grund der biblisch-frühchristlichen Konzeption Ostern als „Pascha“ vorgestellt wird. Die Vielfalt wird zur Einheit der Aussage dadurch, daß im Leiden der Sieg und im Sieg das Leiden verkündigt wird. — In diesem Zusammenhang sei vor allem verwiesen auf den Sarkophag, der bis vor kurzem die Bezeichnung Passionssarkophag, Lateranmuseum Nr. 171, führte. — Die Leidensszenen mit dem Stehen Christi vor Pilatus, der Dornenkrönung und der Kreuztragung zeigen den bereits in der Passion anbrechenden Ostersieg, sind also keine vom Ostergeheimnis losgetrennten „reinen“ Leidensszenen, umgekehrt aber auch keine schlechthinigen Auferstehungsbilder — sie sind Paschaszenen, bei denen der Durchgang vom Leiden zum Sieg deutlich wird und darum Zeugnisse für die urchristliche Osterverkündigung. — Die Mittelszene desselben Sarkophages zeigt das Kreuz mit dem Christusmonogramm, das von einem Lorbeerkranz umwunden ist, der von einem Adler aus den Höhen als Zeichen des Sieges herabgehalten wird. Auf dem Querbalken des Kreuzes sitzen zwei Vögel, die am Kranze picken, während zu Füßen des Zeichens zwei Legionäre sitzen. — Auch hier handelt es sich nicht um die Darstellung einer einzigen Osterszene. Auch hier ist eine Vielfalt von Aussagen, die aber alle in den Rahmen des Paschageheimnisses passen und darum eine Einheit bilden: Das Kreuz erinnert an Passion und Tod. Das von einem Lorbeerkranz umwundene Christusmonogramm ist Symbol des österlichen Sieges, an dem die Vögel als Sinnbilder für das Gottesvolk teilnehmen. Die Soldaten, die Wache halten, erinnern an das leere Grab des Auferstandenen. Also wiederum: Ostern als Durchgang vom Tod zum Leben, wobei dieser Durchgang auch für das Gottesvolk Durchgang bedeutet, gemäß der Auffassung, daß das Pascha des Herrn auch für unser eigenes Pascha Voraussetzung ist und Christus „die Erstlingsgabe der Entschlafenen“ (1 Kor 15, 20), „der Erstgeborene aus den Toten“ (Kol 1, 18)

wie der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29) ist⁸. — Aber dieses unser Pascha als Nachleben des christlichen Pascha wird in vollendeter Form erst bei der Parusie des Herrn geschehen. Erst dann werden die Verstorbenen Anteil an der Seinsweise des „Himmlischen“ haben (1 Kor 15, 49). Sie werden „mit dem Herrn sein“ (1 Thess 4, 17), „mit ihm leben“ (1 Thess 5, 10), „mitverherrlicht“ werden (Röm 8, 17) und schließlich „mit-herrschen“ (2 Tim 2, 12) können⁹. So wird also dieses Paschabild auf dem Lateransarkophag Nr. 171 von daher zum Zeichen dafür, daß das historische Pascha-Ereignis nur „vorläufiger“¹⁰ Höhepunkt der Tatoffenbarung Gottes war. Das erste historische Pascha im Sinne des Höhepunktes eines die ganze Menschheitsgeschichte durchwaltenden Mysteriums ist noch auf dem Weg zur Vollendung und zum unüberbietbaren Höhepunkt in der Parusie, und weil erst dann ganz Pascha, ganz Ostern sein wird, wird auch „unser“ Ostern, die Paschafeier der Kirche mit ihrem Haupte, Christus, erst dann möglich sein. — Auf diese Weise wird künstlerisch zum Ausdruck gebracht, was biblisch ebenfalls zum Ostergeheimnis gehört: „Ostern“ ist nicht nur vor „Ostern“, „Ostern“ ist nicht nur zu „Ostern“, sondern „Ostern“ ist auch nach „Ostern“ und dies in seiner Vollendung, und darum weisen die Osterbilder „zu Ostern“ voraus in die Endzeiten und sind so „historische“ und zugleich „eschatologische“ Paschadarstellungen.

Als besonders interessantes künstlerisches Zeugnis für die Zusammenschau von historischem Pascha, vorhergehendem Pascha und Pascha in der Vollendung kann der Stadttorsarkophag in der Krypta der Kirche von S. Giovanni in Valle in Verona gelten. — Er wurde im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts geschaffen¹¹. Das Mittelstück zeigt Christus auf einem kleinen Felshügel, dem vier Quellen entspringen. Er streckt die rechte Hand aus und hält mit der linken Hand die entfaltete Buchrolle, die in den Mantelbausch des heiligen Petrus gleitet, der mit geschultertem Triumphkreuz, das das Triumphkreuz des im Pascha siegreichen Christus ist, auf den Herrn zugeht. Von links kommt der heilige Paulus, der die rechte Hand akklamierend erhebt. Die Architektur hinter diesen drei Hauptpersonen muß ein Hinweis auf das himmlische Jerusalem sein. Hinter Paulus sieht man in oder vor dem Stadttor eine Palme, in deren Krone sich ein Phönix befindet.

⁸ Zur Deutung des Sarkophages und zu seiner Ikonographie: Kl. Wessel, Der Sieg über den Tod, Berlin 1956, S. 7—13. — E. Sauser, Frühchristliche Kunst — Sinnbild und Glaubensaussage, S. 161—170. — Fr. W. Deichmann, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage (1. Bd.: Rom und Ostia), Wiesbaden 1967, S. 48 f. (reiche Lit.-Angabe).

⁹ J. Kremer, a. a. O. S. 92.

¹⁰ J. Kremer, a. a. O. S. 90.

¹¹ Fr. W. Deichmann - Th. Klauser, Frühchristliche Sarkophage in Wort und Bild, Olten 1966, S. 37.

Th. Klauser reiht nun dieses Mittelstück in die Reihe der „Dominus-Legem-dat“-Szenen ein¹² und stellt eine weitere Szene auf der Frontseite, die den Judaskuß zeigt, mit der Mittelszene in folgenden Zusammenhang mit den Worten: „Aber diesmal erinnert . . . die Judasszene am rechten Ende daran, daß die Sarkophage mit mittlerer Legem-dat-Szene letztlich aus den Passionssarkophagen hervorgegangen sind¹³.“ — Aufbauend auf Studien von W. N. Schumacher können wir jedoch sagen, daß zwischen dieser „Legem-dat“-Szene und dem Bild des Judaskusses ein viel engerer Sinnzusammenhang besteht¹⁴. Beide Bilder sind, so verschiedenartig sie auch rein formal sein mögen, eins, weil sie Darstellungen des historischen Paschageschehens sind. Der Judaskuß steht gleichsam stellvertretend für das Leiden des Herrn, das Triumphkreuz auf der Schulter des Petrus, das Christi Triumphkreuz ist, symbolisiert den Höhepunkt der Passion des Heilandes, der Übergang zum Sieg ist, also Pascha, während der auf dem Felshügel stehende Erlöser der Auferstandene ist, der nach seiner Auferstehung erscheint, wobei Petrus nach 1 Kor 15, 5 als erster der „Augenzeugen seiner Majestät“ dieser göttlichen Erscheinung beiwohnt¹⁵. Wir hätten also in der Mittelszene, in etwas repräsentativer Form, eine von den Erscheinungen des Auferstandenen vor Augen, die dann noch in anderen Werken der frühchristlichen Kunst durch die Erscheinung Christi vor den Frauen, zum Teil verbunden mit seiner Himmelfahrt (Kästchen im Erzbischöflichen Museum zu Ravenna, Elfenbeintäfelchen im Bayerischen Nationalmuseum zu München, Elfenbein-Diptychonflügel im Castello Sforzesco zu Mailand, Kuppelmosaik von S. Giovanni in Fonte in Neapel?)¹⁶ bereichert werden. W. N. Schumacher sieht vor allem in der geöffneten Buchrolle ein weiteres Zeichen für die österliche Unterweisung des Auferstandenen und stellt mit Hinblick auf Apg 1, 3 fest: „Die Rolle ist die Fixierung des zugleich von Kephas schauend Wahrgenommenen: und damit mehr als nur ‚Lehre‘; sie beinhaltet zugleich die österliche Sieges- und Friedensbotschaft, die neue Ordnung für die Kirche aus Juden und Heiden. Paulus konnte hier als Zeuge hinzugenommen werden, da er — ebenfalls Apostel der Römer — diese Überlieferung aufgreift und weitergibt — ja, seinem eigenen Bekenntnis nach erschien der Auferstandene auch ihm selber. So gilt er als der eigentliche Lehrer der Auferstehung an die Heiden¹⁷.“

¹² Fr. W. Deichmann-Th. Klauser, a. a. O. S. 77.

¹³ Fr. W. Deichmann-Th. Klauser, a. a. O. S. 77.

¹⁴ W. N. Schumacher, „Dominus Legem dat“: Römische Quartalschrift 54 (1959) 1/2, S. 14—39.

¹⁵ W. N. Schumacher, a. a. O. S. 18. — J. Kremer, a. a. O. S. 67—71.

¹⁶ W. N. Schumacher, a. a. O. S. 23 (Lit.-Angabe), 26.

¹⁷ W. N. Schumacher, a. a. O. S. 19 f.

Wenn wir nun sehen konnten, daß in diesem Mittel- und Eckbild des Sarkophages aus Verona das historische Pascha uns vor Augen geführt wird, so muß weiterfahrend festgestellt werden, daß dieses Paschabild zugleich vorausweist auf die Vollendung alles österlichen Geschehens aller Zeiten. Nicht nur der vorläufige Höhepunkt der Tatoffenbarung des Vaters an seinem Sohne wird hier dargestellt. Im „vorläufigen“ Bild wird das endzeitliche Osterbild bereits sichtbar, künstlerisch ausgedrückt durch die Architekturteile des himmlischen Jerusalems, die hinter den drei Hauptpersonen in der Bildmitte des Sarkophages aufragen¹⁸. — Ja, selbst wenn diese Architekturteile als hinweisende Zeichen auf die zukünftige Parusie fehlen würden, könnte man es wagen, zu sagen: In diesem auferstandenen Christus ist zugleich das endzeitliche Ostern mitverkündet, denn wo der Auferstandene erscheint, ist mit ihm, als dem „Erstgeborenen aus den Toten“ (Kol 1, 18), die sichere Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung der Toten gegeben und wird so das historische Pascha von einst selbst zum „Durchgang“ auf die Vollendung hin. Damit ist aber auch die Kirche in diesen Bildzusammenhang gestellt, was W. N. Schumacher mit den Worten kennzeichnet: „In den Briefen an die Korinther und Römer verlegt Paulus selbst die volle Auswirkung der Auferstehung Jesu hinaus bis zur Totenerweckung bei der Parusie. Ist die Kirche die Brücke zwischen den beiden Adventen Christi, so erklärt sich aus dieser letztlich eschatologischen Sinngebung der Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Aposteln auch, daß die Bilder des *Dominus Legem dat* von Anfang an besonders im funeralen Zusammenhang stehen. Denn damit ist das Zentralthema der christlichen Haltung am Grabe angeschlagen, der Glaube an die Auferstehung zum Leben, der der Frühzeit überhaupt das wichtigste Anliegen war¹⁹.“

Schließlich müssen wir bei der weiteren Betrachtung der Einzelszenen auf dem Veroneser Sarkophag feststellen, daß auch das Tun Gottes vor seinem ersten Höhepunkt im historischen Pascha verkündet wird. Mit anderen Worten: Der Künstler verstand es, auch den österlichen Weg auf dieses erste Ostern hin im eigentlichen Sinn darzustellen. — Dieser Weg auf Ostern zu beginnt bereits in den Errettungstaten Gottes im Alten Bund. So sind auch zahlreiche Szenen aus dieser Zeit auf dem Sarkophag ersichtlich. — Zunächst werden auf den beiden Schmalseiten Adam und Eva nach dem Sündenfall wie das Opfer von Kain und Abel an Gott gezeigt. — Es wäre nun falsch, wollte man das Bild von Adam und Eva im besonderen nur unter dem Aspekt der Sünde sehen. Vielmehr dürfen wir, frühchristlichen Gebeten folgend, die auf spätere Gebetsformen starken Einfluß ausübten, behaupten, daß die Gestalten von Adam und Eva als

¹⁸ Fr. W. Deichmann-Th. Klauser, a. a. O. S. 77.

¹⁹ W. N. Schumacher, a. a. O. S. 20 f.

„Beispiele frühchristlicher Paradieses-, Auferstehungs- und Erhörungs-hoffnungen“²⁰ anzusehen sind. Somit gehören sie zu den „vorösterlichen“ Osterbildern. — Weiter sind aus dem alttestamentlichen Bereich einzelne Szenen auf dem Deckel des Sarkophages zu beachten; sie beziehen sich auf Moses und Daniel, also auf Personen, die im altchristlichen Denken immer wieder auf Christus und die durch ihn gewirkte Erlösung bezogen wurden²¹. Moses erscheint im Zusammenhang mit dem Empfang des Gesetzes (Ex 24, 12), das ihn, wie die Szene des Wasserschlagens aus dem Felsen, zum Vorläufer Christi, des eigentlichen Gesetzgebers und der Quelle des lebenspendenden Wassers, macht. — Aus dem Danielleben werden die Episoden der Fütterung des „großen Drachens“ durch den vergifteten Kuchen (Dan 14, 22/26) wie die der Rettung Daniels aus der Löwengrube vorgeführt. Beide Begebenheiten weisen auf Überwindung des Bösen hin und dies durch die Tat Gottes, wobei besonders die Errettungsszene des Daniel als Vorbild und Garantie für die Erlösung im Neuen Bund gerade in frühchristlichen Gebeten immer wieder hervorgehoben wird²². — Auch die neutestamentlichen Bilder sind Taterweise des Vaters durch Jesus Christus, die die Krankheit heilen (Gespräch mit dem Centurio von Kapharnaum, Heilung der blutflüssigen Frau) beziehungsweise das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen bringen, in dem nach Jo 4, 14 das Wasser verheißen wird, das zu einer Wasserquelle wird, die für das ewige Leben sprudelt. Beides aber, Krankenheilungen und Verheißung der Quelle für das ewige Leben, sind Offenbarungen des bereits wirksamen österlichen Heilstuns des Vaters in Christus.

Man könnte natürlich die Beispiele für die frühchristliche Zusammenschau des Paschageheimnisses im Laufe der Geschichte um viele andere vermehren, etwa im Bereiche der sogenannten Passionssarkophage. Es sei nur kurz noch auf eine Beobachtung verwiesen, von der bisher noch nicht die Rede war, die aber immer wieder auf den Darstellungen des Paschamysteriums gerade in der Gruppe der Passionssarkophage zu machen ist. — Es gibt Szenen, die das Leiden von Menschen aus dem Alten und Neuen Bund zusammen mit dem des Erlösers zeigen. Wir finden hier etwa auf dem berühmten Sarkophag des römischen Stadtpräfekten Junius Bassus, durch die erhaltene Inschrift in das Jahr 359 zu datieren²³, zunächst das Paschamysterium Christi in Vorereignissen des Alten Bundes (Opfer des Abraham), dann in Stationen des historischen Pascha (Einzug in Jerusalem, Christus vor Pilatus), schließlich im Bilde des kommenden

²⁰ S. Esche, Adam und Eva — Sündenfall und Erlösung (Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie VIII), Düsseldorf 1957, S. 30 f.

²¹ E. Sauser, a. a. O. S. 108 ff., 119 f.

²² E. Sauser, a. a. O. S. 122 f. — S. Esche, a. a. O. S. 31.

²³ Fr. W. Deichmann, a. a. O. S. 279—283.

Pascha bei der Parusie (Christus zwischen Petrus und Paulus auf lehnenlosem Thron, unter seinen Füßen Kopf und Brust des Caelus, der mit beiden Händen das Himmelstuch über seinem Kopf hält). — In diese Paschabilder des Erlösers sind nun mitten hinein die Passion, besser das Pascha von Daniel, Job, Petrus und Paulus gestellt. — Ähnliche Verbindungen lassen sich feststellen etwa auf dem Sarkophag aus dem Hypogaeum der Confessio von S. Paolo f. l. m. (2. Drittel des 4. Jahrhunderts)²⁴. In der Mittelnische erscheint das Kreuz mit Christusmonogramm, das von einem mit Gemmen und Bändern geschmückten Lorbeerkranz umgeben ist, Tauben picken am Lorbeerkranz, zu Füßen des Kreuzes sitzen zwei Soldaten. Dieses symbolische Bild des siegreich auferstandenen Herrn, an dessen Auferstehung die Kirche (Tauben) teilhat, ist nun umgeben von den Darstellungen des Opfers von Kain und Abel, der Jobszene, der Gefangennahme Petri und der Hinrichtung des Paulus. — Es handelt sich bei diesen Paschaszenen, die, wie bei Christus, nicht nur das Leiden, sondern zugleich den Übergang vom Leiden zum Leben zeigen, nicht um bloße Vorbilder für das Pascha Jesu, die für sich keine Eigenständigkeit beanspruchen können. — Sicher haben sie auch vorbildhaften Charakter und sind somit mit der Veranschaulichung des Ostergeheimnisses Christi engstens verbunden. — Andererseits legen sie auch Zeugnis dafür ab, daß es eine weitere Sicht der Vielfältigkeit des Paschamysteriums gibt. — Diese Vielfältigkeit besteht darin, daß sich das „Übergangsgeheimnis“ auch in Menschen ereignet, die nicht der Gott-Mensch sind. Aber wiederum: In diesem Mysterium ist der Rückbezug gegeben auf das Ostern Christi, beziehungsweise es entfaltet sich hier das Pascha im Alten Bund und im Neuen Bund, das aber gleichzeitig in aller Vielfalt doch „nur“ eins ist, weil Christus sein Pascha hier irgendwie mitbegeht. — Angesichts dieser Tatsache könnte man, um Einheit und Vielheit zu verbinden, die Feststellung machen: Es gibt das Pascha des Gott-Menschen und das der Menschen. Aber zugleich ist sein Pascha unser Pascha und unser Pascha ist sein Pascha. — Unter den Kirchenvätern hat dies Augustinus in die unsterblichen Worte gekleidet: *Quidquid passus est, in illo et nos passi sumus*²⁵, und andererseits: . . . *et nos quod patimur, in nobis et ipse patitur*²⁶. — An einer anderen Stelle heißt es: *Videte enim, fratres, dilectionem ipsius capitis nostri. Iam in coelo est, et hic laborat, quamdiu hic laborat Ecclesia. Hic Christus esurit, hic sitit, hic nudus est, hospes est, infirmatur, in carcere est. Quidquid enim hic patitur corpus eius, se dixit pati* . . .²⁷.

²⁴ Fr. W. Deichmann, a. a. O. S. 57 f.

²⁵ Enarr. in Ps. 62, 2: PL 36, 749 = CCL 39, 794.

²⁶ Enarr. in Ps. 62, 2: PL 36, 749 = CCL 39, 794.

²⁷ Sermo 137, 2, 2: PL 38, 755. — Vgl. weiter E. Franz, *Totus Christus*, Bonn 1956.

Dasselbe sagt Augustin mit den Worten aus: *Quidquid patitur ecclesia ipsius in tribulationibus huius saeculi, in tentationibus, in necessitatibus, in angustiis (quia sic illam oportet erudiri, ut igne tamquam aurum purgetur), ipse patitur*^{27a}.

Abschließend sei noch auf einen Bildtypus eingegangen, der sehr zentral in der frühchristlichen Kunst ist und den man als den des repräsentativen Christusbildes bezeichnen könnte. — Wir finden diesen Typus in Form des lehrenden oder triumphierenden Christus (Basileus und Imperator) inmitten seiner Jünger und seiner durch Lämmer gekennzeichneten Kirche aus Juden- und Heidenwelt, wobei die Kennzeichnung der Kirche auch Frauen übernehmen können (vgl. Apsismosaik von S. Pudenziana zu Rom um 400). Man kann bei der Betrachtung solcher Kompositionen sehr interessante Vergleiche ziehen zu den irdischen Herrscherbildern. — Was jedoch für uns und unsere Fragestellung von Bedeutung ist, liegt darin, wiederum feststellen zu können: Auch hier haben wir Paschabilder vor uns. — Der „Kyrios“ dieser Darstellungen (vgl. etwa Stadttorsarkophag von S. Ambrogio zu Mailand, Apsismosaik von S. Pudenziana zu Rom) ist nicht bloße Überhöhung des irdischen Kaisers, nicht bloßes Urbild des irdischen Abbildes. Nicht der Gedanke, das Urbild muß noch „kaiserlicher“ sein als sein Abbild, hat an der Gestaltung dieser Bildform an erster Stelle inhaltlich mitgewirkt. Vielmehr sollte damit die Vorstellung von der „Erhöhung“ des Christus im Pascha vor Augen geführt werden, wenn auch formal dazu viele antikprofane Elemente herangezogen wurden. — Diese Inthronisation ist grundgelegt im historischen Paschageschehen, und zwar im Kreuz und in der Auferstehung, so wie es etwa im Römerbrief 14, 9 heißt: „Dafür ist ja Christus gestorben und wieder lebendig geworden, damit er Herr sei über Tote und Lebende.“ So können wir sagen: Diese Bilder weisen in die Vergangenheit des historischen Pascha und sind somit Vergewärtigungen dessen, was damals zu geschehen begann. Durch dieses Geschehen der Erhöhung wurde der Sohn „zur Rechten Gottes“ gesetzt (Röm 8, 34; Eph 1, 19 f.; Kol 3, 17), bekam er Anteil an der „Macht“ (1 Kor 5, 4) und „Herrlichkeit“ Gottes (Phil 3, 21). Auf Grund dieser Teilhabe wurde er unser Fürsprecher beim Vater, so daß Paulus fragen kann: „Gott ist es, der gerecht spricht — wer will da verdammen? Etwa Christus Jesus, der für uns gestorben, vielmehr nun auferstanden, und mehr: zur Rechten Gottes ist und für uns eintritt?“ (Röm 9, 34). Und weiter: Als Kyrios wurde Christus Herr des Alls (Eph 1, 21), was sich dann besonders konkretisiert in seinem Haupt-Sein für die Kirche (Eph 1, 22), die sein Leib ist (Eph 1, 23; Kol 1, 18.24)²⁸. All dies ist aber innerste Wirkkraft der

^{27a} Enarr. in Ps. 62, 2: PL 36, 749 = CCL 39, 794.

²⁸ J. Kremer, a. a. O. S. 90 f.

Gegenwart Christi in der Welt und in seiner Kirche. — Wenn wir daher diesen Bildtypus der frühchristlichen Kunst betrachten, dann wird uns verkündet: Der Herr ist der Mächtige und Herrliche, er ist der Kyrios des Alls und der Kirche, für die er beim Vater eintritt — alles ist jetzt da! Weil dies aber bereits selige Gegenwart ist, deshalb ist auch die Kirche schon zunächst am Ziel angelangt, ist bereits das Ende des Weges vom historischen zum endzeitlichen Pascha erreicht — auch für sie, und sie kann sich dabei berufen auf die Worte des Paulus, die bezeugen: Wir sind „in Christus“ (Röm 8, 1), „im Herrn“ (Röm 14, 14), wir sind „eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15)²⁹!

Auf diese Weise tragen diese Bildschöpfungen bei zur freudigen Mahnung: Die Kirche ist mit Christus bereits am Ziel!

Zugleich aber muß wiederum auf Paulus verwiesen werden, der mahnt: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen — wenn dann Christus, unser Leben, hervortreten wird vor aller Augen, so werdet auch ihr mit ihm hervortreten in Herrlichkeit“ (Kol 3, 3 f.) und mit Hinblick auf die noch ausstehende Vollendung der Herrschaft des Erlösers lehrt: „Denn er muß herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat“. Als letzter Feind aber wird der Tod entmachtet: „denn alles hat Er ihm zu Füßen gelegt“. Wenn es heißt, „alles sei ihm zu Füßen gelegt“, dann offenbar alles außer Dem selbst, der ihm alles zu Füßen legte. Wenn ihm aber einmal alles unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selbst sich Ihm unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15, 25—28). — Dies läßt erkennen, daß andererseits das endzeitliche Pascha für Christus und die Kirche noch nicht in vollendeter Form erreicht ist — noch aussteht und daher Gegenstand einer sicheren Hoffnung ist. — Somit ruft uns das künstlerische Bild des thronenden Christus auch zu: Er muß noch unverhüllt kommen und mit ihm Seine Kirche!

Also auch im letzten Bildtypus die Vielheit des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Paschas — und doch auch die Einheit, weil es derselbe, eine Christus ist.

²⁹ J. Kremer, a. a. O. S. 92 f.

Das Promotionsrecht der kirchlichen Theologischen Fakultät zu Paderborn und das deutsche Hochschulrecht

Durch Dekret der päpstlichen Studienkongregation vom 11. Juni 1966¹ ist beim Erzbischöflichen Priesterseminar in Paderborn eine Theologische Fakultät (Facultas Sacrae Theologiae) errichtet worden², der nach kanonischem Recht die Befugnis zusteht, die akademischen Grade eines Lizentiaten und Doktors der Theologie (gradus academicos Licentiae atque Doctoratus Sacrae Theologiae) zu verleihen. Die Fakultät ist eine Einrichtung kirchlichen Rechts (c. 1376 § 1 CodJC), die jedoch als Ausbildungsstätte der Geistlichen verfassungs- und konkordatsrechtlichen Schutz genießt³. Darüber hinaus hat der Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen in einer dem Erzbischof von Paderborn zugestellten Urkunde vom 14. Oktober 1966 „die allgemeine Genehmigung zur Führung der von der Fakultät verliehenen akademischen Grade ‚Licentiatus Theologiae‘ und ‚Doctor Theologiae‘ im Lande Nordrhein-Westfalen erteilt“⁴. Da ein ausschließlich auf kanonisch-rechtlicher Verleihung beruhendes Promotionsrecht *ipso iure* keine öffentlich-rechtlichen Wirkungen für den staatlichen Bereich erzeugt⁵, sind für das staatliche Hochschulrecht vor allem diejenigen Rechtsfragen von Bedeutung, die mit der oben erwähnten ministeriellen Genehmigung zusammenhängen. Es wird daher zu erörtern sein,

¹ AAS 1966, p. 1195 sq.

² Zur Vorgeschichte der Theologischen Fakultät Paderborn vgl. Honselmann, Klemens, Die Philosophisch-Theologische Akademie in Paderborn und ihr Stiftungsvermögen, Paderborn 1954, passim; Baldus, Manfred, Die philosophisch-theologischen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1965, S. 20 f., 23 ff., 26 f., 32 ff., 66 f., 73 f., 81 m.w.H.

³ Vgl. Art. 16 Abs. 2, 23 Abs. 1 VerfNRW; Art. 12 Abs. 2 PrKonk.

⁴ Der gesamte Text der bisher nicht veröffentlichten Urkunde lautet wie folgt: „Nachdem die Philosophisch-Theologische Hochschule Paderborn durch Dekret der Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus vom 11. 6. 1966 als Päpstliche Theologische Fakultät (Facultas Sacrae Theologiae) errichtet worden ist, wird die allgemeine Genehmigung zur Führung der von der Fakultät verliehenen akademischen Grade ‚Licentiatus Theologiae‘ und ‚Doctor Theologiae‘ im Lande Nordrhein-Westfalen erteilt. Düsseldorf, den 14. Oktober 1966. Der Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, gez. Mikat, I B 5 43—14/2 Nr. 11 837/66“.

⁵ Vgl. Weber, Werner, Rechtsfragen der kirchlichen Hochschulen, in: ZevKR 1 (1951), S. 346 ff. (358 f.); Thieme, Werner, Deutsches Hochschulrecht, Berlin u. Köln 1956, S. 124, 220, 225; Schmidt, Gisela, Der Rechtsstatus der evangelischen kirchlichen Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland, jur. Diss. (Mschr.) Köln 1957, S. 154 f.; Süsterhenn, Adolf, Gutachten zur Rechtslage der Katholisch-Theologischen Fakultät in Trier, Koblenz 1960 (unveröffentlicht), S. 4; Tenbörg, Wolfgang, Kirchliches Promotionsrecht und kirchliche akademische Grade in der staatlichen Rechtsordnung, jur. Diss. München 1962, S. 32 ff.; Baldus, Hochschulen, S. 135 f.

1. ob nach deutschem Hochschulrecht die Führung der von einer deutschen kirchlichen theologischen Fakultät verliehenen akademischen Grade staatlich genehmigt werden kann, wenn ja, 2. in welcher Form eine solche Genehmigung zu erfolgen hat, 3. welche materiell-rechtlichen Wirkungen ihr zukommen und schließlich 4. auf welchen räumlichen Bereich sich die Genehmigung erstreckt.

1. Im Gegensatz zu den katholisch-theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten, die in Besitz des staatlichen und kirchlichen Promotionsrechts sind⁶, ist der Theologischen Fakultät Paderborn nicht das staatliche Promotionsrecht verliehen worden⁷. Die Fakultät ist nicht die erste kirchliche Einrichtung, die allein mit dem kirchlichen Promotionsrecht privilegiert worden ist. Die päpstliche Studienkongregation hat bereits durch Dekret vom 5. Juni 1950⁸ beim Bischöflichen Priesterseminar in Trier eine Theologische Fakultät errichtet und mit dem Promotionsrecht ausgestattet. Darauf sind die „Errichtung (dieser) Fakultät... die Statuten, die Prüfungs- und Habilitationsordnung... sowie die... zu verleihenden akademischen Grade“ durch Erlaß des Justiz- und Kultusministers von Rheinland-Pfalz vom 22. August 1950⁹ namens der Landesregierung unter Bezugnahme auf Art. 12 des preußischen Konkordats und Art. 42 der Verfassung für Rheinland-Pfalz anerkannt worden¹⁰. Vergleicht man diesen Erlaß mit der oben erwähnten Genehmigungsurkunde des Kultusministers von Nordrhein-Westfalen, so ist zu ersehen, daß sich die staatliche Behörde im Falle der Theologischen Fakultät Paderborn darauf beschränkt hat, die päpstliche Errichtung der Fakultät zur Kenntnis zu nehmen und lediglich die Führung der von der Hochschule verliehenen akademischen Grade zu genehmigen. Diese Verwaltungspraxis darf als Bestätigung der sogenannten kirchlichen Hochschulfähigkeit¹¹ angesehen werden, die im deutschen Hochschulrecht seit langem umstritten ist¹². Allerdings ist der Auffassung Süsterhenns¹³ beizupflichten, daß die Bezeichnung einer nichtstaatlichen Hochschuleinrichtung als „Fakultät“ nur im Einvernehmen mit der staatlichen Hochschulbehörde, die

⁶ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 24 ff.; Baldus, Hochschulen, S. 16, 22, 57, 88, 98.

⁷ Die Zulässigkeit einer Verleihung des staatlichen Promotionsrechts an kirchliche Hochschulen ist im Schrifttum streitig. Dafür: Junker, Hubert, Die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier und das deutsche Hochschulrecht, in: TrTheolZ 60 (1951), S. 146 ff.; Honselmann, Klemens, Zum Promotionsrecht der deutschen katholisch-theologischen Fakultäten, in: ThGl 47 (1957), S. 321 ff. (344); Baldus, Hochschulen, S. 137 ff. Dagegen: Weber, Rechtsfragen, S. 360; Thieme, Hochschulrecht, S. 124, 225.

⁸ Abgedruckt in: KAmtsAnz Trier 1950, S. 111; TrTheolZ 60 (1951), S. 130; vgl. auch AAS 1956, S. 590. Schrifttumsnachweise über die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier bei Baldus, Hochschulen, S. 88 ff.

⁹ Abgedruckt in: KAmtsAnz Trier 1950, S. 115.

¹⁰ Über weitere kirchliche Einrichtungen mit päpstlichem Promotionsrecht vgl. Baldus, Hochschulen, S. 135.

¹¹ Vgl. Art. 16 Abs. 2 VerfNRW.

¹² Vgl. Thieme, Hochschulrecht, S. 116 ff.; Baldus, Hochschulen, S. 99 ff.

¹³ Süsterhenn, Gutachten, S. 8.

den *ordre public* zu wahren hat, erfolgen darf. Dieses Einverständnis ist mit der Urkunde vom 14. Oktober 1966 konkludent erteilt worden.

Eine gesetzliche Regelung über die Genehmigung der an einer deutschen nichtstaatlichen Hochschule verliehenen akademischen Grade gibt es nicht. Gemäß § 1 des Reichsgesetzes über die Führung akademischer Grade vom 7. Juni 1939¹⁴ — AkGrG — dürfen die von einer deutschen staatlichen Hochschule verliehenen akademischen Grade im Gebiet des Deutschen Reiches geführt werden. Deutsche Staatsangehörige, die einen Grad einer ausländischen Hochschule erworben haben, bedürfen nach § 2 Abs. 1 AkGrG zur Führung dieses Grades im Deutschen Reich der Genehmigung des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung (sog. spezielle Nostrifikation). Gemäß § 2 Abs. 2 AkGrG kann diese Genehmigung hinsichtlich bestimmter ausländischer Hochschulen allgemein erteilt werden (sog. generelle Nostrifikation). § 3 AkGrG befaßt sich mit der Führung ausländischer akademischer Grade durch Ausländer innerhalb des deutschen Staatsgebietes. Das AkGrG gilt als Landesrecht fort¹⁵; für die Nostrifikation gemäß § 2 AkGrG sind nunmehr die Kultusminister der Länder zuständig.

Die Bestimmungen des AkGrG betreffen nur die von einer deutschen staatlichen oder einer ausländischen Hochschule verliehenen Grade. Nur dies war bei Erlaß des Gesetzes regelungsbedürftig. Kirchliche Hochschulen, die eine staatliche Genehmigung zur Führung von kirchlichen akademischen Graden erstrebten, bestanden damals im Gebiet des Deutschen Reiches nicht¹⁶. Schon deshalb können §§ 1 und 2 AkGrG nicht — im Sinne eines Umkehrschlusses — dahin ausgelegt werden, daß akademische Grade deutscher kirchlicher Hochschulen von einer staatlichen Führungsgenehmigung gesetzlich ausgeschlossen sein sollten. Es stellt sich daher die Frage, ob § 2 AkGrG auf die kraft kanonischen Rechts verliehenen Grade der Theologischen Fakultät Paderborn analog¹⁷

¹⁴ RGBl. I, S. 985.

¹⁵ Vgl. BVerwG in: MDR 1960, S. 1039; OVG Münster in: MDR 1965, S. 515. Allerdings hat jüngst das Bayerische Oberste Landesgericht (vgl. BayObLG in: MDR 1967, S. 1031) die Auffassung vertreten, daß die Führung ausländischer akademischer Grade zur Zeit nicht von einer Genehmigung abhängt, da die sachlichen Voraussetzungen für die Erteilung einer Führungsgenehmigung weder in §§ 2 u. 3 AkGrG noch in der hierzu gemäß § 8 AkGrG ergangenen Durchführungsverordnung vom 21. Juli 1939 (RGBl. I, S. 1326) bestimmt worden seien.

¹⁶ Im Jahre 1940 versuchte der deutsche Episkopat bei den zuständigen staatlichen Stellen die allgemeine Anerkennung von akademischen Graden der päpstlichen Hochschulen in Rom zu erreichen. Die Eingabe wurde abgelehnt. Vgl. Link, Ludwig, Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius' XI., theol. Diss. Münster 1939 (Druck: Bonn 1942), S. 147 Anm. 167 a. E.

¹⁷ Zur Zulässigkeit eines Analogieschlusses in Anbetracht des Grundsatzes der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung vgl. Wolff, Hans J., Verwaltungsrecht, 6. Aufl., Bd. 1, München u. Berlin 1965, § 30; Tenbörg, Promotionsrecht, S. 49 f. Die Auffassung von Hofmann (vgl. L. Hofmann, Die Phil.-Theol. Hochschulen i. d. Bundesrepublik Deutschland, in: TrTheolZ 76 [1967], S. 183 ff. [190 f.]), der eine staatliche Genehmigung wegen des strafrechtlichen Analogieverbots für überflüssig hält, erscheint bedenklich, da das AkGrG dem Verwal-

angewandt werden darf¹⁸. Das staatliche Hochschulrecht hat die Befugnis der katholischen Kirche, für ihren internen Gebrauch akademische Grade verleihen zu lassen, nie bestritten¹⁹. Schon zahlreiche diözesane Kirchenämter sollen regelmäßig nur an Inhaber kirchlicher akademischer Würden verliehen werden²⁰. Die deutschen Hochschulbehörden sind bei der speziellen Nostrifizierung der akademischen Grade kirchlicher Hochschulen des Auslandes (z.B. der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom) stets nach denselben Grundsätzen verfahren, die auf die Grade ausländischer staatlicher Hochschulen angewandt werden²¹. Eine Gleichstellung staatlicher und kirchlicher Hochschuleinrichtungen ist aus rechtsdogmatischer Sicht deshalb gerechtfertigt, weil Staat und Kirche originäre und voneinander unabhängige Rechtsgemeinschaften sind²², die — jede für sich — die Befugnis in Anspruch nehmen, wissenschaftliche Hochschulen zu errichten und mit dem Promotionsrecht auszustatten. Die Kirche hat dieses Recht gegenüber dem Staat jedenfalls insoweit mit Erfolg verteidigt, als staatliche Institutionen auf dem Gebiet der kirchlichen Wissenschaften, insbesondere der Theologie und des kanonischen Rechts, stets erst dann in Wirksamkeit treten konnten, wenn eine entsprechende Privilegierung nach den Normen des kirchlichen Hochschulrechts vorlag²³. Nach der Zweckbestimmung der Nostrifikation (§ 2 AkGrG) darf keine Unterscheidung zwischen ausländischen und innerdeutschen theologischen Fakultäten kirchlichen Rechts getroffen werden. Eine Führungsgenehmigung nach § 2 Abs. 1 AkGrG wird durchweg erteilt, wenn hinsichtlich der wissenschaftlichen Anforderungen die Gleichwertigkeit der ausländischen Hochschulwürde mit einem entsprechenden deutschen akademischen Grad nachgewiesen ist²⁴. Das gesamte höhere Studienstudienwesen der katholischen Kirche ist seit Erlaß der Apostolischen Konstitution „Deus Scientiarum Dominus“ vom 24. Mai 1931²⁵ vereinheitlicht worden. Die Konstitution und ihre Ausführungsbestimmungen vom 12. Juni 1931²⁶ regeln im einzelnen den Behördenaufbau, die Zusammensetzung des Lehrkörpers, den Studiengang und die Prüfungen an den kirchlichen Universitäten und Fakul-

tungsrecht und nicht dem Strafrecht zuzuordnen ist. Die einzige Strafnorm ist § 5 AkGrG.

¹⁸ Dabei kann dahingestellt bleiben, ob kirchliche Hochschulen nach deutschem Hochschulrecht mit dem staatlichen Promotionsrecht ausgestattet werden können, oder ob der Staat einem kirchlichen Promotionsrecht die öffentlich-rechtliche Anerkennung erteilen darf (vgl. hierzu Baldus, Hochschulen, S. 146 ff.). Im Falle der Theologischen Fakultät Paderborn ist lediglich eine staatliche Genehmigung zur Führung der akademischen Grade ausgesprochen worden.

¹⁹ Vgl. Thieme, Hochschulrecht, S. 124; Honselmann, Promotionsrecht, S. 330; Süsterhenn, Gutachten, S. 7.

²⁰ Vgl. cc. 331 § 1 n. 5, 367 § 1, 396 § 3, 399 § 1, 404 § 2, 434 § 2, 1573 § 4, 1574 § 1 CodJC.

²¹ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 49 Anm. 2; Baldus, Hochschulen, S. 139 Anm. 854.

²² Vgl. BVerfG in: MDR 1965, S. 547.

²³ Vgl. Baldus, Hochschulen, S. 141 f.

²⁴ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 52.

²⁵ AAS 1931, p. 241 sq.

²⁶ AAS 1931, p. 263 sq.

täten. Die Theologische Fakultät Paderborn hat die Vorschriften der Konstitution bereits bei der Abfassung der Statuten vom 1. 11. 1955²⁷ berücksichtigt. Eine Vereinheitlichung und Angleichung wird im kirchlichen Studienwesen ferner durch die Aufsicht der päpstlichen Studienkongregation und die enge Verbindung der Hochschulen untereinander, vor allem mit den päpstlichen Hochschulen in Rom, gewährleistet. Danach erscheint es angemessen, eine innerdeutsche kirchliche Hochschule, die kraft kanonischen Rechts im Studien- und Prüfungswesen den Anforderungen der übrigen kirchlichen Universitäten und Fakultäten zu entsprechen hat, auch hinsichtlich der akademischen Grade wie die ausländischen kirchlichen Hochschulen zu behandeln. Anderenfalls würden die Graduierten einer deutschen kirchlichen theologischen Fakultät aus sachlich nicht gerechtfertigten Gründen benachteiligt²⁸. Dies widerspräche auch dem Grundsatz der Verfassungs- und Gesetzmäßigkeit der Verwaltung²⁹, zumal der Inhaber eines kirchlichen akademischen Grades ein subjektiv-öffentliches Recht auf spezielle Nostrifikation hat, wenn die oben erwähnte Gleichwertigkeit nachgewiesen ist³⁰. Kirchliche akademische Grade einer deutschen theologischen Fakultät können daher analog § 2 AkGrG sowohl im Einzelfall als auch allgemein nostrifiziert werden³¹. In der eingangs bezeichneten Erklärung des Kultusministers vom 14. Oktober 1966 wird zwar § 2 AkGrG nicht ausdrücklich erwähnt; die Wortfassung läßt jedoch erkennen, daß die staatliche Hochschulbehörde diese Bestimmung ihrer Entscheidung zugrunde gelegt hat.

2. Die Erklärung des Kultusministers vom 14. Oktober 1966 ist dem Erzbischof von Paderborn zugestellt worden. Dies reicht für eine generelle Nostrifikation im Sinne von § 2 Abs. 2 AkGrG aus. Die spezielle Nostrifikation (§ 2 Abs. 1 AkGrG) ist zweifelsfrei ein Verwaltungsakt, nämlich die von einem Subjekt öffentlicher Verwaltung getroffene Regelung eines Einzelfalles auf dem Gebiet des öffentlichen Rechts³². Adressat dieses Verwaltungsaktes ist der Antragsteller im Nostrifikationsverfahren. Da die generelle Nostrifikation gemäß § 2 Abs. 2 AkGrG eine unbestimmte Zahl zukünftiger Doktoranden der Fakultät betrifft, liegt die Auffassung nahe, dieser Hoheitsakt könne wirksam nur in Gestalt einer Rechtsverordnung ergehen³³. Für diese gelten besondere verfassungsrechtliche Formvorschriften; insbesondere bedarf es der Verkündung im Gesetz- und Verordnungsblatt (Art. 71 Abs. 2 VerfNRW). Beide Arten der Nostrifikation sind jedoch Verwaltungsakte, die zu ihrer Wirksamkeit keiner besonderen Form bedürfen. Verwaltungsakte unterscheiden sich von Gesetzen im materiellen Sinne, zu denen auch Rechtsverordnungen gehören, nicht durch

²⁷ Auszugsweise abgedruckt bei: Baldus, Hochschulen, S. 228 ff.

²⁸ Vgl. auch Honselmann, Promotionsrecht, S. 344.

²⁹ Vgl. Wolff, Verwaltungsrecht, aaO.

³⁰ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 53.

³¹ Vgl. Süsterhenn, Gutachten, S. 4; Tenbörg, Promotionsrecht, S. 48 ff.; Hilling, Nikolaus, Die päpstliche Errichtung und staatliche Anerkennung der Theologischen Fakultät Trier, in: AkKR 125 (1951/52), S. 257 ff. (259).

³² Vgl. Wolff, Verwaltungsrecht, § 46 I m.w.H.

³³ So Tenbörg, Promotionsrecht, S. 51.

die Bestimmtheit des Adressaten, sondern durch die Konkretheit des geregelten Sachverhalts³⁴. In einem Gesetz werden demgegenüber spätere Einzelfallentscheidungen hypothetisch vorweggenommen und in einem abstrakten Satz normiert³⁵. Ein Gesetz ist demnach nicht eine Addition, sondern eine Abstraktion von Einzelfallentscheidungen. An einer solchen Abstraktion fehlt es bei einer allgemeinen Genehmigung gemäß § 2 Abs. 2 AkGrG. Der konkrete Sachverhalt, der hier geregelt wird, besteht darin, daß für bestimmte akademische Grade einer bestimmten Hochschule ein für allemal die öffentlich-rechtliche Führungsgenehmigung erteilt wird. Diese Art der Genehmigung tritt lediglich aus Gründen der Vereinfachung des Verfahrens³⁶ an die Stelle einer Mehrzahl von Einzelgenehmigungen. Die Genehmigungen nach § 2 Abs. 1 und Abs. 2 AkGrG sind funktionsgleich und austauschbar³⁷; für einen abstrakt zu formulierenden Rechtssatz ist kein Raum. Daß der Kreis der Graduierten in personeller Hinsicht nicht festzulegen ist, berührt nicht die Konkretheit des Sachverhalts, der durch eine allgemeine Nostrifikation gemäß § 2 Abs. 2 AkGrG geregelt wird. Der Unterschied zur speziellen Nostrifikation (§ 2 Abs. 1 AkGrG) ist lediglich darin zu sehen, daß es sich bei der generellen Führungsgenehmigung um einen Verwaltungsakt in Gestalt einer sogenannten Allgemeinverfügung handelt³⁸. — Die generelle Nostrifikation muß den Adressaten, das heißt den Inhabern akademischer Grade der Theologischen Fakultät Paderborn, bekanntgegeben werden. Der Erzbischof von Paderborn führt nach Art. 14 der Apostolischen Konstitution „Deus Scientiarum Dominus“ vom 24. Mai 1931 als Magnus Cancellarius im Namen des Heiligen Stuhles die Aufsicht über die Fakultät und verleiht namens des regierenden Papstes (bei Sedisvakanz namens des Heiligen Stuhles) die akademischen Grade³⁹. Er ist demnach auch für die Bekanntmachung der ihm zugestellten staatlichen Führungsgenehmigung vom 14. Oktober 1966 zuständig. Daß die Bekanntgabe durch eine kirchliche Behörde erfolgt, ist verwaltungsrechtlich zulässig, da der Akt damit nicht seinen amtlichen Charakter verliert.

3. Durch diese Genehmigung erhalten die Graduierten der Theologischen Fakultät Paderborn das Recht, den Grad in der Öffentlichkeit zu „führen“. Hierin erschöpft sich im Regelfall⁴⁰ die rechtliche Bedeutung eines akademischen Grades nach staatlichem Hochschulrecht. Die kanonisch-rechtlichen Wirkungen der Promotion⁴¹ treten unabhängig von der staatlichen Führungs-

³⁴ Vgl. Wolff, Verwaltungsrecht, § 46 VI; HessVGH in: MDR 1966, S. 788 ff.; BVerwG in: MDR 1965, S. 780 ff.

³⁵ Vgl. BVerwG in: MDR 1960, S. 1036 f. (1037).

³⁶ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 54.

³⁷ Vgl. BVerwG in: MDR 1960, S. 1036 f. (1037).

³⁸ Meine frühere, im Anschluß an Tenbörg (Promotionsrecht, S. 51), vertretene Auffassung (vgl. Baldus, Hochschulen, S. 146) gebe ich demnach auf.

³⁹ Cc. 1377, 1378 CodJC.

⁴⁰ Über Ausnahmen im Bereich der Hochschule vgl. Thieme, Hochschulrecht, S. 218 f.; Tenbörg, Promotionsrecht, S. 58.

⁴¹ Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, 10. Auflage, Bd. 2, Paderborn 1961, § 191 III b).

genehmigung ein. Soweit das kanonische Recht die Promotion als Qualifikationsnachweis vorschreibt⁴², reicht auch für die Erlangung von Kirchenämtern in Deutschland eine kanonisch-rechtlich wirksame Promotion aus. Da die Theologische Fakultät Paderborn nicht im Besitz des staatlichen Promotionsrechts ist, entfällt bei einer strafweisen Entziehung des akademischen Grades durch die Kirche⁴³ auch die öffentlich-rechtliche Führungsgenehmigung. Bei kirchlicher Entziehung eines an einer staatlichen katholisch-theologischen Fakultät erworbenen Grades bleibt immer noch die auf Grund des staatlichen Promotionsrechts verliehene akademische Würde erhalten⁴⁴. Die Aberkennung eines akademischen Grades durch strafrichterliches Urteil (§ 33 StGB) ist nicht möglich, wenn die Verleihung allein auf kanonischem Recht beruht. Jedoch kann der Kultusminister die Führungsgenehmigung — auch im Falle einer generellen Nostrifikation gemäß § 2 Abs. 2 AkGrG — unter den Voraussetzungen des § 4 Abs. 1 AkGrG widerrufen (§ 4 Abs. 3 AkGrG). Schließlich kommt den nostrifizierten akademischen Graden einer deutschen kirchlichen Hochschule auch der strafrechtliche Schutz gemäß § 5 AkGrG zugute.

4. Wegen der Kultushoheit der Länder in der Bundesrepublik Deutschland gelten Nostrifikationen akademischer Grade nur in demjenigen Land, dessen Kultusminister die Führungsgenehmigung erteilt hat. Die in der Urkunde des Kultusministers vom 14. Oktober 1966 erwähnte Beschränkung der Genehmigung auf das Land Nordrhein-Westfalen bringt daher nur deklaratorisch zum Ausdruck, was ohnehin rechtens ist. Um zu vermeiden, daß die Inhaber ausländischer Hochschulwürden von sämtlichen Ländern eine Genehmigung beibringen müssen, wenn sie den Grad im gesamten Bundesgebiet führen wollen⁴⁵, haben die Kultusminister der Länder am 26. Oktober 1958 eine Vereinbarung über die wechselseitige Anerkennung von Nostrifikationen getroffen⁴⁶. Nach Art. I des Abkommens ist die von einem der vertragschließenden Länder „gemäß § 2 Abs. 1“ AkGrG erteilte Genehmigung zur Führung eines akademischen Grades einer ausländischen Hochschule in allen Ländern wirksam. Diese Vereinbarung, die auf nostrifizierte Grade deutscher kirchlicher Hochschulen entsprechend angewandt werden kann⁴⁷, gilt jedoch nur für die spezielle Nostrifikation im Sinne von § 2 Abs. 1 AkGrG. Da diese Bestimmung in Art. I des Abkommens ausdrücklich zitiert wird, läßt sich die Vereinbarung nicht dahin auslegen, daß auch die generelle Nostrifikation gemäß § 2 Abs. 2

⁴² Vgl. die Zusammenstellung bei Thieme, Hochschulrecht, S. 124 Anm. 43 und Tenbörg, Promotionsrecht, S. 10 f.

⁴³ Z. B. c. 2314 CodJC.

⁴⁴ Die staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten verleihen *uno actu* akademische Grade nach staatlichem und kanonischem Recht; vgl. Thieme, Hochschulrecht, S. 219 f.

⁴⁵ Vgl. Thieme, Hochschulrecht, S. 221 f.

⁴⁶ Bekanntmachung des Abkommens über die Genehmigung zur Führung akademischer Grade ausländischer Hochschulen vom 23. November 1959 in: GVBl. NRW 1959, S. 163.

⁴⁷ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 55.

AkGrG von der wechselseitigen Anerkennung mitumfaßt ist. Die Kultusminister haben sich offenbar insoweit eine Entscheidung in jedem Falle vorbehalten wollen, zumal allgemeine Führungsgenehmigungen erfahrungsgemäß nur selten erteilt werden⁴⁸. *De iure* bleibt demnach die allgemeine Nostrifikation der akademischen Grade der Theologischen Fakultät Paderborn auf das Land Nordrhein-Westfalen beschränkt, so daß die Graduierten der Hochschule in den übrigen Ländern um eine Führungsgenehmigung nach § 2 Abs. 1 AkGrG nachsuchen müßten. Allerdings darf darauf hingewiesen werden, daß schon vor Abschluß des Abkommens vom 26. Oktober 1958 eine in einem Land erteilte Führungsgenehmigung in der Verwaltungspraxis der übrigen Länder anerkannt worden ist⁴⁹. Es ist zu wünschen, daß diese rechtlich zweifellos unbefriedigende Lage bald durch eine entsprechende Ergänzung des Länderabkommens beseitigt wird. Dies muß um so mehr gelten, als die Erhebung der vormaligen Philosophisch-Theologischen Akademie Paderborn zur Theologischen Fakultät als eine Würdigung des beachtlichen wissenschaftlichen Ranges anzusehen ist, den die Hochschule in ihrer jetzt 150jährigen Geschichte erlangt hat.

Dr. iur. Manfred Baldus,

Institut für Kirchenrecht der Universität zu Köln

⁴⁸ Vgl. Tenbörg, Promotionsrecht, S. 55 Anm. 18; Baldus, Hochschulen, S. 68.

⁴⁹ Vgl. Thieme, Hochschulrecht, S. 222; Tenbörg, Promotionsrecht, S. 54.

BESPRECHUNGEN

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Rahner, Karl — Häussling, Angelus: Die vielen Messen und das eine Opfer. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1966. 144 S. (Quaestiones disputatae, Bd. 31) brosch. 13,80 DM.

Es ist gewiß lobenswert, Karl Rahners vergriffene Schrift „Die Vielen Messen und das eine Opfer“ wieder zugänglich zu machen. Manches mag durch die Entwicklung seit 1949 (der Erstveröffentlichung der Gedanken) schon selbstverständlich geworden sein, die Art, wie hier Fragen der Spiritualität und religiösen Praxis von der Dogmatik her beleuchtet und gelöst werden, bleibt gültig im Sinn des theologischen Programms, die Theologie dem christlichen Leben dienstbar zu machen, aber auch dem christlichen Leben seine Tiefendimension vom Glauben her zu eröffnen. Die Neuauflage ist um so mehr zu begrüßen, als der Neubearbeiter Angelus Häussling — selbst wieder in sehr bescheidener Zurückhaltung — die ursprüngliche Arbeit durch historisches Detail und neue Probleme ergänzt hat. Dabei scheint aber in dieser Ergänzung die Theologie der Konzelebration etwas dürftig ausgefallen zu sein. Sie bleibt zu sehr in dem doch wohl vorwiegend westlichen Schema „Priester = Stellvertreter Christi“ befangen, ähnlich wie die etwas kurzatmige Populärpolemik gegen die Konzelebration, die man allenthalben heute hören kann: die Konzelebration betone das klerikalistische Element in der Kirche erneut. Wenn man die Priesterfunktion hier unter dem Aspekt der Vertretung Christi sieht, wie unsere westliche Theologie das im Grund einseitig tut, kann man wohl zu keiner anderen Auffassung kommen. Aber modifiziert die entdeckte Kollegialität des Amtes nicht gerade diesen Aspekt der Stellvertretung Christi im kirchlichen Amt? Das kirchliche Amt ist ekklesiologisch vielfältiger und würde gerade in seiner Vielfältigkeit den Aspekt der Stellvertretung mehr in eine Ekklesiologie des Amtes einbetten können, die zwar wirkliche Autorität des Amtes von Christus her kennt, aber im Gedanken der „Stellvertretung“ Christi vorsichtiger ist. Könnte die — allerdings gewiß noch in der Evolution befindliche — Konzelebration nicht einen Dienst für eine Entklerikalisierung der Kirche von den Wurzeln her leisten?

W. Breuning, Trier

Rahner, Karl — Görres, Albert: Der Leib und das Heil. — Mainz: Grünewald-Verl. 1967. 44 S. (Probleme der praktischen Theologie. Festschrift zum 60. Geburtstag v. Weihbischof Josef Maria Reuß. Hrsg. von L. M. Weber und A. Görres, Bd. 4) kart. m. Glanzkaschierung 5,80 DM.

Der geradezu erfrischend wirkende Beitrag von Görres verfällt nicht der heutigen Moralentendenz, den Leib zum Objekt eines Lobpreises zu machen, der dann doch in seiner abstrakten Unleibhaftigkeit die konkrete Vielfalt des Leibhaftigen gar nicht erleben läßt. Im Gegenteil, manche Kanten und Härten des Leibhaftigen könnten vom spiritualistischen Platoniker nicht schneidender beschrieben sein. Was aber deutlich wird, ist folgendes: Leibhaftigkeit bedarf nicht nur einer bohrenden Erkenntnis, um entdeckt werden zu können, sondern vor allem der Liebe, die letztlich die theologische Caritas ist.

Rahners Beitrag ist ein Musterbeispiel für die ihm eigene Methode, die alte Tradition neu auszusagen. So gelingt ihm eine in mehrfachem Sinn „verbindliche“ Aussage zu einem Problem, in dem heute für viele nur noch unverbundene Bruchsteine nebeneinanderliegen: biblische und scholastische Anthropologie zeigen ihre Offenheit füreinander, wenn man sie von der christologischen Befindlichkeit des Menschen her interpretiert, wie Rahner es hier tut. Gerade die christologische Befindlichkeit fängt nicht in einem isolierten oberen Stockwerk an, sondern läßt den Menschen in seiner Einheit und Ganzheit als welthafte und personale Wesen zugleich verstehen.

W. Breuning, Trier

Miscellanea Antonio Piolanti. 2 Bände. — Roma: Facultas Theol. Pont. Univers. Lateranensis. 1963 und 1964. 280 und 299 S. (Lateranum, Nova series, 29 u. 30) kart. o. Fr.

Die Lateranuniversität hat einen ihrer bedeutendsten und bekanntesten Kollegen und ihren derzeitigen Rektor Ambrosio Piolanti durch die Herausgabe einer Festschrift anlässlich seines silbernen Lehrjubiläums in Rom (1938–45 an der Propaganda, seit 1945 an der Lateranuniversität) geehrt. Der Rahmen einer kurzen Besprechung erlaubt nicht einmal die flüchtige Vorstellung aller 23 Einzelbeiträge. Der erste Band enthält die philosophischen und die systematisch-theologischen Beiträge. Die philosophischen Beiträge (Degl'Innocenti, Bogliolo, Nicoletti, Giannini, Combes) kreisen um thomistische Schulprobleme und Probleme der Thomasauslegung. Die theologisch-systematischen Beiträge behandeln fundamentaltheologische Probleme (Lettanzi: Kirche bei den Synoptikern nach Bultmann, Bordon: Theologie des Wunders), dogmatische Themen: Bandos: „Über die Erlösung“ beschäftigt sich kritisch mit der Frage, wieweit Christi Werk stellvertretende „Buße“ war. Boublik behandelt die Prädestinationslehre des Duns Scotus. Masl greift das Thema vom christologischen und ekklesiologischen Aspekt der Sakramente auf. Molinaro befaßt sich mit der Interpretation der Transsubstantiationslehre. Roschini will — auf dem Weg spekulativer Konklusion — Beziehungen zwischen der Eucharistie und Maria ableiten. — Der zweite Band enthält exegetisch-patristische und historische Beiträge. Spadaforas Beitrag geht um die Gliederung der beiden Anfangsverse der Genesis. Gherardini setzt sich mit Luthers Schriftprinzip auseinander. Zedda möchte einige „Origenesfragmente“ dem Olympos von Alexandrien zusprechen. Mit Vulgataproblemen befaßt sich Cecchetti. Vona untersucht die Mariologie des Nikolaus Cobazitos. Mit dem theologischen Bildbegriff der „Cathedra Petri“ in der patristischen Literatur befassen sich Maccarrone und Trape. Historische Einzelprobleme bieten Ciprotti, Careffa und Polazzini dar. Vannicelli behandelt das religionsgeschichtliche Problem des vorchinesischen Volksstammes der Miao. Ein detailliertes Namensregister erschließt die beiden reichhaltigen Bände der wissenschaftlichen Nutzung.

W. Breuning, Trier

Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verl. 1966. 121 S. (Theol. Brennpunkte. Aktuelle Schriftenreihe, hrsg. von B. Häring und V. Schurr, Bd. 8/9) kart. 8,80 DM.

Das Sammelwerk mit vielen Einzelbeiträgen will vor allem der Verkündigung und denen, denen sie aufgegeben ist, dienen. Fr. Mußner arbeitet das besondere Genus neutestamentlicher Apokalyptik heraus, die keine Vorhersage von Einzelfakten, sondern eine Trostrede vom befreienden Sieg Christi für bedrängte Christen sein soll. L. Boris kommt zweimal zu Wort: Einmal versucht er grundsätzliche Orientierungspunkte für eine moderne Eschatologie zu geben. Der zweite Beitrag ist seinem bekannten Buch über den Tod entnommen. Auch der Beitrag von A. Kolping — ein in der Festschrift für Kardinal Frings veröffentlichter Aufsatz — befaßt sich mit Fragen der grundsätzlichen Auslegung und theologischen Einordnung der eschatologischen Verkündigung. A. Ayel wendet sich kritisch gegen Fehlvorstellungen vom Himmel. Ein besonders heißes Eisen greift der Beitrag von C. Duquoc auf: Ist die Personalität des Teufels eine Glaubensaussage oder ist er eine Symbolfigur für das Böse? Die Antwort ist sehr vorsichtig; der Vf. glaubt aber, daß die Frage, selbst wenn sie zur Zeit nicht befriedigend gelöst werden kann, doch zu Recht gestellt wird. Die Antwort erschien den Herausgebern immer noch so brisant, daß ihr eine Stellungnahme des Exegeten R. Schnackenburg (der auch die Berechtigung der

Frage nicht leugnet, doch persönlich „Mächte und Gewalten“ als personhafte Widersacher Gottes ansehen möchte) und des Dogmatikers A. Winklhofer (der sich für die Personalität des Teufels ausspricht) beigegeben ist, Drei Beiträge — von Ch. Kardinal Journet, F. X. Remberger und A.-M. Roquet — befassen sich mit dem Problem der Verdammnis und der Hölle, abschließend gibt O. Betz einen Beitrag über das Fegfeuer.

Das Bändchen, das die Vielfalt theologischer Standorte in den Fragen spiegelt, dient seinem Ziel, dem Überdenken der theologischen Themen Wege zu weisen, auch dort, wo es keine endgültigen Antworten geben kann.

W. Breuning, Trier

Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung. Hrsg. v. Johannes Hirschberger und Johannes G. Deninger. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht. 1966. 364 S. Leinen 28,— DM.

Der Band macht die wissenschaftliche Öffentlichkeit mit der Arbeit des von Prof. J. Hirschberger geleiteten Seminars für kath. Religionsphilosophie in der philos. Fakultät der Frankfurter Universität sowie des Seminars für katholische Theologie und Didaktik der Glaubenslehre an der Hochschule für Erziehung im Rahmen derselben Universität, das unter der Leitung des Schülers Hirschbergers, J. G. Deninger steht, bekannt. Der Anlaß für die Veröffentlichung war der 60. Geburtstag des Limburger Bischofs, auf dessen Initiative die Einrichtung des Seminars zurückgeht. Die sich in der vorliegenden „Festschrift“ als Mitarbeiter vorstellenden Wissenschaftler sind weiteren Kreisen auch durch eigene Veröffentlichungen schon bekannt.

Die Beiträge konzentrieren sich um die Themenkreise: Mensch, Gott, Offenbarung. K. Flasch will im bewußten Anschluß an die Denker der „klassischen“ griechischen und christlichen Philosophie eine aktuelle Antwort auf die Frage nach dem „Geist“-Charakter des Menschen geben. Deningers Beitrag greift das heute so in den Vordergrund gerückte Thema der Hermeneutik auf. „Wir brauchen daher beides: die Formel, die festlegt und perpetuiert, und das Bewußtsein vom Umgreifen und der Offenheit, die zu unterscheiden weiß zwischen der ewigen Wahrheit und unserer begrenzten Teilhabe an ihr“ (S. 76). Der Beitrag von G. Polzek „Wege zur Werterfahrung“ untersucht die anthropologischen Grundlagen einer Pädagogik, deren Ziel „Selbstverwirklichung in Freiheit“ ist. Hirschberger greift in sehr aktueller Weise das scheinbar unaktuelle Thema der traditionellen Gottesbeweise auf. K. Kremer, der inzwischen Ordinarius für Philosophie an der Trierer Theologischen Fakultät ist, stößt in das noch lange nicht ausdiskutierte Problem vom Verhältnis zwischen Philosophie und biblischer Aussage an Hand des Schöpfungsbegriffs vor. J. Dey zeigt „Paulus als Erzieher zum christlichen Wertbewußtsein“. F. Scholz behandelt die aktuelle Religionsfreiheitsfrage in ideengeschichtlichen Zusammenhängen. J. Loosen weist die Durchlässigkeit des Laien- und Priesterstandes aufeinander hin in der Kirche auf (mit u. a. einigen interessanten Bemerkungen zur Stellung der Frau im Hinblick auf das kirchliche Amt). W. Ofiele geht es um das existentielle Bild des christlichen Erziehers. H. Schröder sieht die Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft in der Führung zu persönlich verantworteter religiöser Entscheidung des einzelnen. H. Wolter stellt eine interessante Einzelszene der lokalen Geschichte der Frankfurter katholischen Gemeinde nach der napoleonischen Zeit dar, konzentriert um die Gestalt eines bedeutenden Frankfurter Bürgers dieser Zeit, Fritz Schlösser.

Wenn wir auf die Beiträge der „Philosophen“ eigens kurz eingehen, dann geschieht das, weil sich in ihnen deutlich eine einheitliche Richtung erkennen läßt. Es ist einmal die Tendenz einer positiven Zuordnung von Metaphysik und Theologie. Das Verhältnis ist immer legitimerweise ein Spannungsverhältnis gewesen, indem sich die Unterscheidungstendenz mit der Zuordnungstendenz in fruchtbarer Weise auseinandersetzen mußte. Innerhalb der heute fast zum Klischee gewordenen Trennungstendenz ist die hier eingeschlagene Richtung ein notwendiger Spannungsgegensatz, um das nie ausdiskutierte (und nie ausdiskutierbare?) Problem Philosophie und Theologie bei der Sache zu halten und alle oberflächlichen Gewaltversuche (sowohl der einen, wie der anderen Richtung) zu vermeiden. Zum anderen ist hier die Methode geübt, die aktuelle Problematik in bewußtem Kontakt mit der Tradition zu denken. Das geschieht in der sympathischen Form, daß nicht einfach Antworten der Vergangenheit wiederholt werden, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit der Sache und den Antworten der Vergangenheit wird von der Sache her argumentiert. Eine Diskussion über Einzelheiten der Sachfragen läßt sich ohne Willkür im begrenzten Rahmen dieser Besprechung nicht durchführen.

W. Breuning, Trier

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, Band III, 2: Die göttliche Gnade, 6. Auflage. — München: Hueber-Verl. 1965. XX, 578 S. Lw. 34,80 DM.

Die Neuauflage der Gnadenlehre bietet Bereicherungen hinsichtlich der historischen Entwicklung der Gnadenlehre sowie durch einen noch stärkeren ökumenischen Dialog.

Mit Aufgeschlossenheit für die neuen Diskussionen verbindet sich das Bestreben, der theologischen Tradition ihr Recht zu wahren. Vor allem wird einer personalen Betrachtungsweise der Gnade noch konsequenter Raum geschenkt als in den früheren Auflagen.
W. Breuning, Trier

Schmaus, Michael: Das Paradies. — München: Hueber-Verl. 1965. 30 S. (Münchener Univ.-Reden, Neue Folge, Heft 38) geh. 2,80 DM.

Der namhafte Dogmatiker ordnet den biblischen Urstandsbericht in den theologisch-heilsgeschichtlichen Stellenwert ein, der ihm im Zusammenhang der Heilsgeschichte zukommt. In dieser theologisch-anthropologischen Interpretation sind die in der Tradition vorhandenen Ansätze konsequent ausgebaut, die Urstandseigentümlichkeiten nicht als positivistische Fakten zu sehen (das würde doch nur zu einer Schlaraffenlandvorstellung führen), sondern als Folge und Funktion eines besonderen Gottesverhältnisses auszulegen.

W. Breuning, Trier

KIRCHENGESCHICHTE

Restle, Marcell: Die Byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. — Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers, 1967. Groß 4°. Textband: 253 S. mit zahlreichen Skizzen, Abb., Karten, 1. Tafelband: 20 S. Text mit Ordnungssystem der Motive, zahlreiche Karten, Abb.-Verzeichnis u. 301 Abb., 2. Tafelband: 17 S. Text mit Ordnungssystem der Motive, zahlreichen Karten, Abb.-Verzeichnis und 230 Abb.

In den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen wurde viel auf dem Gebiet der Erforschung der kleinasiatischen Kunst getan. Man hatte damals erkannt, daß Kleinasien sehr bedeutsam war, so bedeutsam, daß Konstantinopel ohne sein Hinterland Kleinasien zur Bedeutungslosigkeit herabsinken mußte. Als notwendige Folge dieser hervorragenden Stellung erschien, daß dieses Kleinasien nach Konstantinopel auch die bedeutendsten Kunstdenkmäler aufweisen mußte. Von diesen einstigen Werken, die wohl zur Ausschmückung der Kirchen dienten (vg. Predigten des Basileios v. Kaisareia, des Gregor von Nazianz wie des Asterios von Amaseia) ist nichts mehr erhalten. Erst aus viel späterer Zeit sind uns die ersten Zeugnisse der kleinasiatischen Malerei in der byzantinischen Zeit erhalten, wobei von den etwa achtzig bis heute existierenden Zyklen der größte Teil in der Provinz Kappadokien und in den benachbarten Teilen von Lykaonien zu finden ist, während Westkleinasien und Trapezunt nur wenig bedeutsame Werke aufzuweisen haben und in den großen Städten wie Ephesos, Pergamon und Nikäa nur wenige Reste einer ursprünglich sicher sehr reichen Freskenmalerei erhalten sind. Besonders schmerzlich empfindet man das Fehlen von Malereien im Byzanz der vorpaläologischen Epoche, während für die paläologische Zeit nur zwei Zyklen entdeckt sind. Trotz all dieser Schwierigkeiten haben sich die Gelehrten immer wieder an die Frage der byzantinischen Wandmalerei in Kleinasien herangemacht, wobei sich die lebhaften Diskussionen gerade in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts vor allem um ikonographische Fragen drehten, die, von Millet und Jerphanion eifrig betrieben, immer wieder diese Kunst mehr oder weniger als einen Ableger der syropalästinensischen Kunst deklarierten. Nun ist aber die syrisch-palästinensische Ikonographie des 6. Jahrhunderts selbst nicht klar umrissen, so daß man heute sehr offen die Frage stellen kann: Wie kommt man dazu, solche Abhängigkeiten einfachhin zu postulieren? Man kann also von einem „ikonographischen Dickicht“ (12) sprechen, in das die Forschung bei der Behandlung der Wandmalerei in Kleinasien geraten ist. Hier setzt nun die Berechtigung einer erneuten Arbeit an dieser ganzen Thematik ein, wie sie uns M. Restle in einem Monumentalwerk vorlegt. Es selbst umschreibt dies mit den Worten: „Sollte die kleinasiatische Wandmalerei aus dem ikonographischen Dickicht ... herausgenommen und aus ganz anderem Blickwinkel betrachtet werden, bot sich als neue Betrachtungsweise ... die Untersuchung der künstlerischen Form an“ (12) — und er fügt hinzu: „Mit Erstaunen bemerkt man, daß gerade sie in der bisherigen Diskussion so gut wie keine Rolle spielte“ (12). Der Verf. legt also größten Wert auf eine technische Bestandsaufnahme und die stilgeschichtliche Einordnung. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß sein Werk keine Bedeutung für die Ikonographie hätte. Im Gegenteil: Der Verf. will nur klarmachen, daß er auf ikonographische Deutungen und Studien verzichtet, die sich an Hand des von ihm so reich dargelegten ikonographischen Materials anbieten. Wir haben es also hier zwar nicht mit einem Werk ikonographischer Studien zu tun, trotzdem kann diese Publikation als wahre Fundgrube ikonographischer Motive angesehen werden. Dabei lassen sich folgende ikonographischen Themengruppen unterscheiden: Christus- und Marienbilder wie alttestamentliche Szenen, darunter bes. die sog. Errettungsbilder (Daniel in der Löwengrube, Drei Jünglinge im Feuerofen), Philoxenia, Bilder aus der Jungendgeschichte Mariens, aus der Jugendgeschichte Christi, Themen aus dem öffentlichen

Leben und Wunderszenen, Passions- und Endszene, Engel, Propheten und Patriarchen, Evangelisten und Apostel, Martyrer, Martyrerinnen, Bischöfe, Priester und Diakone, Mönche, Einsiedler und Styliten, weitere Heilige und Heiligenszenen. Die Gelehrten auf dem Fachgebiet der Ikonographie sind also aufgerufen, an Hand dieser neuen, großartigen Publikation ihre Studien neu zu beginnen, voranzutreiben bzw. in manchen Fragen einer mehr oder weniger endgültigen Lösung zuzuführen. Eine gute Handreichung dafür bieten die Ordnungssysteme der Motive in den beiden Tafelbänden und das ikonographische Register im Textband. E. Sauser, Trier

Liturgikon-„Meßbuch“ der byzantinischen Kirche. — Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers. 1967. Hrsg. von Neophytos Edelby. 8°, 1091 S. u. zahlreiche Ikonenbilder.

Vorliegende Ausgabe, die nach dem Vorbild des „Liturgikon-Missel Byzantin à l'usage des fidèles“ (Éditions du Renouveau, Beirut, Libanon) erschienen ist, stellt für die Gläubigen der östlichen und der westlichen Riten ein wahres Geschenk dar. Der Verlag hat sich bemüht, dem Buch eine sehr würdige Form zu geben, was besonders durch die reichen farbigen Ikonenbilder besonders gefördert wird, wenngleich man darüber streiten könnte, ob Ikonen dazu geeignet sind, als Bebilderungsmaterial zu dienen, wie dies etwa mit unseren westlichen Andachtsbildern sicher möglich ist. Nach einleitenden Kapiteln über das Wesen der Liturgie, die Liturgen, die Gegenstände der Liturgie, den liturgischen Sinn, die Autorität in der Liturgie, die Bildung der orientalischen Kultformen, ihre Verbreitung, den heutigen Stand der Kirchen mit orientalischem Ritus, die liturgische Sprache, die Beschreibung einer byzantinischen Kirche mit ihrem Gerät, die byzantinische Hymnographie und die vier Zyklen des liturgischen Jahres, beginnt das eigentliche Meßbuch, von dem der Herausgeber selber sagt: „Zum ersten Mal (dabei ist allerdings eine Ausgabe von Sergius Heitz bei Matthias Grünewald in Mainz nicht berücksichtigt) findet der Gläubige deutscher Sprache in einem einzigen Band nicht nur die gleichbleibenden Texte der Göttlichen Liturgie, sondern auch die Eigentexte für alle Tage. Gewiß, bei den gewöhnlichen Wochentagen mußte ich mich damit begnügen, die entsprechenden Schriftstellen für Epistel und Evangelium der Göttlichen Liturgie (Messe) anzugeben, anderenfalls hätte ich in meine Sammlung das ganze Neue Testament aufnehmen müssen oder genauer: fast das ganze Neue Testament, denn, wie bekannt, läßt uns unsere byzantinische Kirche, treu der alten Überlieferung der lectio continua, im Laufe des Jahres nach und nach alle Bücher des Neuen Testaments mit Ausnahme der Apokalypse lesen. Die Gläubigen sollten also — an den gewöhnlichen Wochentagen — neben ihrem Liturgikon ein Neues Testament mitbringen. An Sonn- und Feiertagen benötigen sie nur ihr Liturgikon, da ich für diese Tage den vollständigen Text der zu lesenden Schriftperikopen aufgenommen und kurz kommentiert habe.“ (X-XI). E. Sauser, Trier

Fernau, Friedrich-Wilhelm: Patriarchen am Goldenen Horn — Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients. — Opladen: C.-W. Leske Verlag. 8°, 182 S., 2 Karten, 8 Abb.

Es handelt sich bei dieser sehr lebendig geschriebenen Darstellung nicht um ein Werk „kirchlich-theologischen Charakters“ (5). Vielmehr soll hier eine Darlegung von Rolle und Bedeutung des ökumenischen Patriarchates „Im Zeitgeschehen am Mittelmeer“ (5) gegeben werden. Dabei erscheint das ökumenische Patriarchat dem Beobachter des Zeitgeschehens gleichsam auf zwei Ebenen. „Sein Name“, so sagt der Verf., „erscheint sowohl in der kirchlichen wie in der politischen Aktualität. Wie sehr man auch bestrebt sein mag, das eine vom anderen zu trennen, ein innerer Zusammenhang ist gegeben. Ihn aufzuzeigen, den Problemen nachzugehen, die sich daraus ergeben, lag dem Verfasser besonders am Herzen“ (5). — Wenn nun von zwei Ebenen gesprochen wird, dann denkt man unwillkürlich auch an das Verhältnis von Griechen und Türken. So meint auch der Verf. „daß die Natur der Dinge eine Schicksalsgemeinschaft zwischen Griechen und Türken vorschreibt. Von dieser Überzeugung hat er sich im folgenden leiten lassen. Das Buch will weder eine Verteidigung noch eine Anklage sein. Sine ira et studio soll untersucht werden, warum und wie das Ökumenische Patriarchat mit den griechisch-türkischen Beziehungen eng verklammert ist, welche sachlichen Argumente von der einen und der anderen Seite in diesem Punkte vorgebracht werden. Die gefühlsmäßigen Reaktionen auf alles, was mit dem Ökumenischen Patriarchat zusammenhängt, sind auf beiden Seiten stark und heftig. Indessen wagt der Verfasser zu behaupten, daß seine türkischen und griechischen Freunde dem Bemühen um eine objektive Darstellung ihr wohlwollendes Verständnis entgegenbringen werden“ (7). — Das Buch ist in zwei Teile gegliedert; der erste Teil umfaßt: Kaiser Konstantins Vermächtnis: der Primat Konstantinopels, Hellenismus und Drittes Rom, Kirchen und Mächte am östlichen Mittelmeer. — Im zweiten Teil sind die Abschnitte enthalten: Neubeginn in Istanbul; Perspektiven, der Phanar und die Türkische Republik, Sammlung des christlichen Ostens, Patriarch und Papst.

E. Sauser, Trier

Nacke, Ewald: Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien (nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften). — Münster 1964, 140 S. (vervielfältigte Diss. der Kath. Theol. Fak.).

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert, die wiederum in einzelne Kapitel aufgeteilt sind. — Der 1. Teil: Der Begriff „Väter“ umfaßt folgende Kapitel: Der allgemeine Väterbegriff, Der Väterbegriff bei Cyrill, Zusammenfassende Darstellung des Väterbegriffs Cyrills und Auseinandersetzung mit Du Manoir. — Im 2. Teil, der den Titel trägt: Die Väterzeugnisse bei Cyrill, sind die Kapitel enthalten: Begriff und Formen der Väterzeugnisse, Die Zeugnisse einzelner, Zeugnisse von Gruppen. — Der 3. Teil mit der Überschrift: Die Rolle des Väterzeugnisses in der theologischen Beweisführung Cyrills, handelt über die Kapitel: Strukturen des Väterzeugnisses, das Verhältnis des Väterzeugnisses zu den beiden anderen Quellen theologischer Erkenntnis, Funktionen und Stellung des Väterzeugnisses. — Unter dem Begriff „Vater“ wird von Cyrill ein verstorbener orthodoxer Bischof verstanden, der zusammen mit anderen „Vätern“ das Gremium der Menschen bildet, denen als Gesamtheit auch sittliche Heiligkeit zugebilligt wird. — „Ihre Bedeutung“, so meint Nacke, „liegt darin, daß sie in amtlicher Funktion ihrer Zeit die von den Aposteln her überkommene Überlieferung vermittelt und sich damit zugleich in die Tradentenreihe zu Cyrill hin eingereiht haben. Diese Stellung zur Tradition sowie die Tatsache, daß sie als in besonderer Weise vom Hl. Geist geleitet gelten, bilden die Grundlage ihrer Autorität, die sich darin ausspricht, daß die Väter als Richtschnur des Glaubens und als Entscheidungsinstanz angesehen werden. Das führt zu der Notwendigkeit, die eigene Übereinstimmung mit den Vätern in ihrer Gesamtheit aufzuzeigen — denn die Wahrheit ist eine Einheit und damit auch ihre Überlieferung, sofern sie ihre Aufgabe erfüllt — wobei sich Cyrill eben wegen der Einheitlichkeit auch auf ein Zitat beschränken kann“ (137). — In der Frage des Verhältnisses von Väterzeugnissen zur Schrift sieht Cyrill die Väter zumindest in den christologischen Fragen als authentische Interpreten der Schrift. — Besonders aufschlußreich ist die Frage, die heute in der Diskussion um die Tradition ja auch eine große Rolle spielt: Ist die Tradition ein materielles Plus gegenüber der Schrift? — Cyrill ist diese Fragestellung fremd und Nacke führt dies weiter aus mit den Worten: „Da für Cyrill die Väterlehre die Tradition darstellt, wird man . . . günstiger formulieren, indem man fragt, ob die Väterlehre bei ihm ein materielles Plus gegenüber der Schrift aufzuweisen hat. Es scheint, daß das im Hinblick auf Glaubensfragen . . . verneint werden muß, nicht nur, weil die Väter mehrfach als Interpreten der Schrift dargestellt werden, was nicht notwendig exklusiv zu verstehen ist, sondern auch und besonders, weil ein solches Plus in Cyrills Argumentationsweise im Kampf um den Theotokostitel einen entsprechenden Ausdruck finden müßte. . . . Da sich aber in der Schrift ebensolche beweisbegründende Prämissen finden, läßt sich auch von hier ein Beweis für ein materielles Plus der Tradition nicht führen“ (139–140). E. Sauser, Trier

Millstätter Genesis und Physiologos Handschrift. Kodikologische Beschreibung und Einleitung von Prof. A. Kracher. — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1967, 167 fol., davon 8 faksimil, die übrigen als Studienausgabe. Die 119 Illustrationen der Handschrift gehören nur zur Genesis und zum Physiologos. (Reihe Codices Selecti Band X).

Vorliegende Ausgabe der Sammelhandschrift 6/19 des Geschichtsvereines für Kärnten im Kärntner Landesarchiv, Klagenfurt, gehört zu den „interessantesten Schöpfungen der sogenannten frühmittelhochdeutschen Zeit“ (7), die als „Epoche des Überganges“ von etwa 1050–1170 reicht. Die Handschrift ist eine Pergamenthandschrift in Kleinoktavformat, stammt aus dem Kloster Millstatt in Kärnten und überliefert uns folgende Dichtungen: Die Millstätter Genesis, Der Millstätter Physiologos in Reimfassung, Der Millstätter Exodus, Vom Rechte, Die Hochzeit, Die Millstätter Sündenklage, Das Millstätter Paternoster, Die verstümmelten Anfangsverse der Dichtung: „Das himmlische Jerusalem“. — Zunächst erscheinen von großem Interesse die 119, kolorierten Federzeichnungen in Rot, Blau und Braun, die Genesis und Physiologos illustrieren. — Diese Illustration hat der Handschrift den Namen eingetragen, sie sei „das früheste Beispiel einer reich . . . illustrierten deutschsprachigen Handschrift“ (9). — Wenn man nun die Bilder der Genesis durchsieht, dann sei vor allem auf zwei Eigenarten verwiesen: In den Szenen: Beschluß Gottes zur Erschaffung des Menschen, Erschaffung des Adam, Adam erhält eine Seele, Eva wird aus der Rippe Adams erschaffen und Entdeckung der Sündentat wird Gott immer von einem Engel, der gleichsam assistiert, begleitet. — Man erinnert sich dabei unwillkürlich an Szenen aus dem Leben Jesu im Inneren der Kirche von S. Apollinare Nuovo zu Ravenna (um 500), wo auch der berufende, wunderwirkende und sprechende Christus von einem Mann, gehüllt in weiße Gewänder, begleitet wird (vgl. Heilung von zwei Blinden, das blutflüssige Weib, das Scherflein der Witwe, die Heilung des Lahmen, die Berufung des Andreas und des Petrus). Weiter sei aufmerksam gemacht auf die Darstellung der Beseelung Adams, bei der Gott den Adam am Handgelenk faßt. Dieser „Griff ans Handgelenk“ will den Abstand und zugleich die totale Abhängigkeit und

Übereignung des Geschöpfes an den Schöpfer zum Ausdruck bringen. — Es ist nicht ein Händereichen oder ein Händereichen, wie sich etwa Gleichgestellte begrüßen, einen Vertrag abschließen oder etwa voneinander Abschied nehmen. Vielmehr ist hier der Schöpfer über das Geschöpf gestellt, er ist der Ausgangspunkt allen Lebens und aller Aktivität und daher die schlaffe, kraftlose Hand des Adam und das kräftige, gespannte Zugreifen des das Leben spendenden Gottes (vgl. dazu auch: W. Loeschke, Der Griff ans Handgelenk, in: U. Schlegel u. Cl. Zoega von Manteuffel, Festschrift f. Peter Metz, Berlin 1965, S. 52).

Die folgende Physiologos-Handschrift, eine Sammlung wunderbarer Tiergeschichten, deren Geschichte bis ins 2. Jh. n. Chr. zurückgeht, gehört in die Reihe weiterer Physiologos-Handschriften, wobei die beste und älteste griechische Handschrift Cod. 397 in der Pierpont Morgan Library zu New York ist. Es werden in der Millstätter Handschrift 27 Lebewesen behandelt, unter denen Löwe, Panther, Einhorn, Phönix Christus „bezeichnen“, während Wildesel, Affe, Fuchs und Igel den Teufel symbolisieren (17). Somit könnte man den Physiologos als christliche Natursymbolik charakterisieren. Sehr wichtig erscheint unter den vielen symbolischen Aussagen das, was über den Löwen gesagt wird. Er wird im Bilde gezeigt als schlafender Löwe und als Löwe, der das Junge erweckt. Beides wird in den Aussagen des Physiologos auf den toten und doch wiederum lebenden Christus am Kreuze bezogen, der dem Leibe nach am Kreuze schläft, während seine Gottheit zur Rechten des Vaters wacht. — Die Erweckung des Jungen deutet hin auf den Vater, der am dritten Tage kommt, um dem toten Sohn Jesus Christus ins Gesicht zu blasen und ihn so aufzuwecken. — Gerade die Millstätter Handschrift ruft wiederum ins Gedächtnis, welchen Einfluß der Physiologos für die Buchmalerei und die verschiedenen Arten der christlichen und profanen Kunst im Altertum und Mittelalter gehabt hat. Dazu kommen die literarischen Inspirationen, die von diesem Werke ausgingen. — In der Darstellung des Exodus werden nur die Ereignisse bis zum Untergang der Ägypter im Roten Meer geschildert. — Die Textgestaltung, der nicht der Vulgata-Text der Bibel zur Verfügung stand, zeigt zum Unterschied vom Genesistext weniger Veränderungen. Es überwiegen in den geringen Veränderungen die Erweiterungen gegenüber selbständigen Kürzungen. Schließlich stellt noch der Herausgeber im Hinblick auf die Textgestalt fest: „In der Darstellung zeigt sich der Dichter als echtes Kind des Mittelalters: Alles wird ins Kriegerische übertragen, wobei Moses und die Israeliten glorifiziert, die Ägypter aber als vermessen und prahlstüchtig dargestellt werden. Auffällig ist, daß das Gedicht bloß erzählt, im Gegensatz zur Genesis jede Exegese, Nutzenwendung oder Betrachtung vermeldet, ja selbst Christus im ganzen Gedicht mit keinem Wort erwähnt“ (19). Eine kostbare Schrift ist die Dichtung „Vom Rechte“, die eine praktische Christenlehre eines Seelsorgers darstellt, „der in ländliche Verhältnisse blickt und aus ihnen heraus dichtet“ (21). Als Grundtenor erscheint Bejahung des Daseins, Glaube an die Auferstehung und Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode (21). — Die folgende Schrift, „Die Hochzeit“, will unter den Bildern des Bräutigams (Hl. Geist), der Braut (menschliche Seele) und des Brautboten (Priester) zeigen, wie bedeutsam die Erlösung ist, vor allem mit Rücksicht auf die Beichte. „Die Sündenklage“ beinhaltet Anrufung Gottes, Sündenbekenntnis und Reueformel, während in der Auslegung des Pater Noster besonders die Symbolik der Zahlen eine Rolle spielt. „Das himmlische Jerusalem“ ist nur in den acht Anfangsversen auf der letzten Seite der Handschrift erhalten, die wiederum nur durch Vergleich mit anderen Handschriften entschlüsselt werden können. — Abschließend kann man dem Herausgeber und dem Verlag dafür danken, daß durch vorliegende Ausgabe einer größeren Zahl von Philologen, Theologen und Kunsthistorikern der Weg zu dieser hochbedeutsamen Handschrift eröffnet ist.

E. Sauser, Trier

Hertling, Ludwig: Geschichte der Katholischen Kirche. 4., verbesserte und ergänzte Auflage. Berlin: Morus-Verlag 1967. Lw. 26,— DM.

Zunächst einmal ist es erstaunlich, wie sich die einbändige Kirchengeschichte Hertlings seit ihrer ersten Auflage im Jahre 1949 im Kreise der ständig wachsenden Darstellungen der Kirchengeschichte in deutscher Sprache behaupten kann. Nimmt man dann das Buch zur Hand und beginnt darin zu lesen, so wird einem klar, warum dieses Werk seine Eigengeitung bis jetzt nicht verloren hat. Hier tritt auf jeder Seite deutlich zutage, was der Verf. in seinem Vorwort bereits zur 1. Auflage geschrieben hat: „In diesem Buch wurde versucht, eine lesbare Geschichtserzählung ohne gelehrten Apparat zu schaffen. Dabei wurde der Nachdruck gelegt auf das innere Leben der Kirche, die Kirche in ihrer seelsorglichen Aufgabe. Denn das ist der Kern der Kirchengeschichte. Sie läßt sich nur verstehen, wenn man die Kirche als Aufgabe betrachtet, als eine oder vielmehr die Aufgabe, die Gott der Menschheit gestellt hat: den Weg zum übernatürlichen Heil zu finden und zu zeigen. Freilich bestehen immerfort Wechselwirkungen zwischen der Kirche als Seelsorgerin und den Staaten und anderen menschlichen Gemeinschaften. Es sind ja dieselben Menschen, an denen die Kirche ihre Aufgabe zu erfüllen bestrebt ist, und ihre Tätigkeit spielt sich in demselben Raum ab wie die der übrigen Gemeinschaften . . . in-

sofern ist eine rein religiöse Kirchengeschichte unmöglich. Immerhin wird die seelsorgliche Aufgabe der Kirche immer die Leitidee bleiben" (7). — Gewiß, dieses Anliegen wird auch in den in neuester Zeit erscheinenden Kirchengeschichten gesehen und berücksichtigt. Aber dies geschieht doch meist innerhalb mehrerer Bände, so daß diese Sicht als klar hervortretender roter Faden nicht immer so deutlich wird. — Bei Hertling ist dies aber durch den relativ geringen Umfang der Darstellung möglich und vom Verf. auch mit wahrer Meisterschaft bewerkstelligt. — Der Bogen der Schilderung spannt sich von den Anfängen bis in das Pontifikat von Paul VI., wobei Hertling z. T. neue Gesichtspunkte in die Beurteilung von Perioden der Kirchengeschichte bringt, die manchmal als rein negativ gesehen werden (vgl. Exil von Avignon). — Vielleicht darf abschließend noch auf einen „Schönheitsfehler“ in der äußeren Gestaltung des Werkes hingewiesen werden. — Es wirkt nicht besonders gut, wenn auf dem Buchdeckel und auf der einzigen Bildtafel der Petersdom zu Rom erscheint. Zumindest eine Darstellung desselben Bildthemas hätte man sich ersparen können. — Es könnte nämlich der unrichtige Eindruck entstehen, als sei so — allerdings nur von der bildmäßigen Seite her — die ganze Kirche doch mehr oder weniger zu identifizieren mit der römisch-katholischen, was sicher einem richtigen ekklesiologischen Pluralismus widerstreitet. E. Sauser, Trier

Büttner, Heinrich — Müller, Iso: Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag 1967. 8°. 197 S. u. 32 T., im Anhang 5 Karten, Lw. 38,— DM.

Prof. Büttner von der Universität in Köln und Stiftsarchivar Iso Müller aus Disentis haben in vorliegendem Band ein Werk geschaffen, das seine Aufmerksamkeit vor allem den rechtshistorischen und kirchenrechtlichen Verhältnissen, somit den „institutionellen Gegebenheiten“ (Vorwort), im Christentum des schweizerischen Alpenraumes von der Spätantike bis zum Hochmittelalter schenkt. Im Zentrum der Arbeit steht daher die Frage nach der Entwicklung der Bistümer und Pfarreien in diesem Gebiet und während dieses Zeitraumes, wobei I. Müller einleitend bemerkt: „Auch in der Forschungsmethode sind wir einen Schritt weitergekommen. Es geht nicht einzig um urkundliche Tatsachen und Daten, die sehr zufällig erhalten sein können, sondern um Schichten und Lagen. Die positive Geschichtsschreibung, die immer grundlegend bleibt, aber nie zur positivistischen Einengung abgleiten darf, muß durch die synthetische ergänzt und überhöht werden. Dabei erweisen sich besonders die geographischen und rechtlichen Vorbedingungen als erheblich, ganz im Sinne der neueren historischen Landeskunde. Daß jedoch manche Einzelheit noch mehr unterbaut und im Zusammenhang vertieft werden muß, liegt auf der Hand. Das Fehlen von zuverlässigen Vorarbeiten machte sich mehrfach bemerkbar. Die vorliegenden Forschungen wollen somit mehr als erste Anregung denn als abschließendes Endergebnis verstanden werden.“ — Die Publikation gliedert sich in zwei Abschnitte, denen ein sehr wertvoller Anhang folgt. Im ersten Abschnitt wird die Entwicklung der Bistümer vom Anfang in der Spätantike, im Schmelztiegel des 6. Jahrhunderts, während des Neubeginns im 7. Jahrhundert und in der Zeit von den Karolingern bis zum 11. Jahrhundert dargelegt. — Der zweite Abschnitt führt in sehr ausführlicher Weise in den Fragenkreis der Pfarreien bis zur Jahrtausendwende ein, wobei wiederum eine Zweiteilung in der Behandlung der Probleme getroffen wurde. — Zunächst wendet sich I. Müller der „Pfarrei als Grundproblem“ zu, um dann die „Pfarrei in den Einzellandschaften“ eingehend zu beleuchten. — Wir möchten vor allem auf den ersten Abschnitt hinweisen, der von grundsätzlichem Interesse sein dürfte. Hier erscheint die Frage nach der Terminologie des Begriffes „Pfarrei“ aller Beachtung wert. Es finden sich die Namen *parrochia* und *plebs*, *ecclesia*, *parrochialis*, *baptismalis*, *plebeia* und *mater*. — Daneben weisen Bezeichnungen wie: *parrochus*, *presbyter*, *sacerdos*, *plebanus* und *curatus* im Früh- und Hochmittelalter auf eine Pfarrei hin (46). — Dazu bemerkt Müller: „Basilica setzt vielfach eine Grabkirche eines Heiligen voraus, wird aber auch sonst gebraucht. Capella bezeichnet lange nicht immer ein abhängiges Kirchlein. Titulus kann sowohl eine Pfarrkirche wie eine Kapelle bedeuten. Sehr oft wird *ecclesia* allein angeführt, was meist eine Pfarrkirche bezeichnen will, jedoch zahlreiche Ausnahmen zuläßt. Hier muß der Kontext und vor allem die sonstige Lage des Gotteshauses entscheiden“ (46). — An diese Ausführungen, die zeigen, wie anfänglich der Name „*parrochia*“ auch für Diözesen verwendet wurde, schließen sich unter dem Kapitel: „Die Rechte der Pfarrkirche“ Darlegungen über das Tauf-, Bestattungs- und Zehntrecht an, wobei schließlich noch die Thematik Pfarrei-Sonntagsgottesdienst angeschnitten wird (54). — Aufschlußreich weiß Müller auch die Fragen des Eigenkirchenrechtes, der Patrozinien und des Werdens der Pfarrei zu behandeln, um dabei richtig zu vermerken: „Es gibt kein allgemein gültiges Schema, nach welchem sich das Entstehen einer Pfarrei entwickelt hätte“ (62). — Der Anhang bietet in guten Karten eine Übersicht über die Bistumsentwicklung bis ca. 1000, ebenso über die der Pfarreien bis ca. 1000. Ein Verzeichnis der Literatur, der Tafeln, wie der Patrozinien, viele Anmerkungen und endlich ein Orts-, Personen- und Sachregister lassen dieses Buch zu einer sehr empfehlenswerten, wissenschaftlichen Publikation werden. E. Sauser, Trier

Das Leben des heiligen Ambrosius. — Die Vita des Paulinus und ausgewählte Texte aus den Werken des Heiligen. Eingeleitet von Ernst Dassmann. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967 156 S. (Reihe Heilige der ungeteilten Christenheit. Hrg. v. W. Nigg u. W. Schamoni) Lw. 12,80 DM.

Ernst Dassmann, der sich auf dem Gebiet der Ambrosius-Forschung durch seine Studie über die Frömmigkeit des Kirchenvaters und Bischofs aus Mailand bereits als Fachmann ausgewiesen hat, beweist in diesem Bändchen, wie sehr er es versteht, auch auf kleinem Raum ein Bild eines Heiligen entstehen zu lassen, der auch breiteren Schichten von interessierten Laien zu einem Begriff werden sollte. — Zunächst erstet in der Einleitung eine Lebensskizze, die uns Ambrosius als Mensch, Theologe, Bischof und Kirchenpolitiker lebendig vor Augen treten läßt. — Aber eine noch so gute Lebensschilderung bedarf, um im eigentlichen Sinne lebendig zu werden, ja, im wahrsten Sinne des Wortes zu packen, einer notwendigen Ergänzung. — Diese Ergänzung besteht in den uns erhaltenen, historisch zuverlässigen Beschreibungen der Heiligen — gestaltet durch Zeitgenossen — in unserem Falle ist es die Biographie des Paulinus von Mailand und die Schilderung durch Augustinus in den Confessiones. Dazu kommen Auszüge aus der „Kirchengeschichte“ des Rufinus. Wenn dann noch Briefe und Werke des Heiligen selbst zur Hand sind, so kann das Bild noch lebendiger werden. — Auch dies trifft für Ambrosius zu. — Aber diese hier mögliche Ergänzung bedarf wiederum einer meisterhaften Hand, die aus der Fülle der Berichte und Aussagen mit einem ordnenden Blick das auswählt, was zur Hervorhebung des Charakteristischen besonders beiträgt. Dassmann hatte diese Hand und so ergab sich in Mitarbeit mit Ilona Opelt (Originalübersetzung der Vita des Paulinus) und Lothar Schläpfer (Übersetzung der Briefe 20, 21, 24) eine sehr fruchtbare Bereicherung dessen, was in der Einleitung kurz umrissen wurde. — Aus den Confessiones des hl. Augustinus wird Ambrosius als Lehrer, Seelsorger, Ausleger der Hl. Schrift, Einführer des Kirchengesanges und Förderer der Märtyrerverehrung belegt, während in seinen Briefen der bischöfliche Kirchenpolitiker plastisch hervortritt (Eingabe gegen die Wiederaufstellung des Altars der Viktoria im römischen Senat, Ablehnung des Kaisers als eines Richters in Glaubensfragen und Ermahnung des Theodosius zur Übernahme der Kirchenbuße, Bericht über seine Gesandtschaft an den Gegenkaiser Maximus in Trier). — Eine Auswahl aus seinen Werken kennzeichnet den Kirchenvater als Lehrer gottgeweihter Jungfräulichkeit, als Anwalt der Armen und Verteidiger der Witwen. Zugleich wird auch deutlich, welch menschliche Größe und Herzlichkeit aus seinen Äußerungen über das persönliche Verhältnis zu Kaiser Theodosius und zu seinem Bruder Satyrus spricht. — Einzigartig sind etwa die Worte, die er an der Totenbahre des Kaisers Theodosius am 25. Februar 395 fand: „Ich habe ihn geliebt, ich gestehe es, und darum drang mir der Schmerz in die tiefste Seele . . . Ich habe ihn geliebt und habe zum Herrn die feste Zuversicht, daß er die Stimme meines Gebetes aufnehme, das ich seiner frommen Seele nachsende.“

E. Sauser, Trier

Mönche im frühchristlichen Ägypten. Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von Suso Frank OFM. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1967. 160 S. (Reihe: Alte Quellen neuer Kraft). Lw. 14,80 DM.

Es sind uns zahlreiche Quellen zur Geschichte der Mönche in Ägypten überliefert. Unter ihnen findet sich auch die Historia monachorum in Aegypto, eine Reisenovelle. Hier werden die Beobachtungen geschildert, die eine Reisegesellschaft machte, als sie in den Jahren 394–395 von Jerusalem aus zu einer „Wallfahrt“ durch die Mönchssiedlungen Ägyptens aufgebrochen war. — Um die Aussagen dieser Schilderung, die auf eine um 400 vom Archidiakon Timotheus von Alexandrien verfaßte griechische Urform zurückgeht, in ihrem Aussagewert besser werten zu können, hat S. Frank eine allgemeine Darlegung der Gestalt des frühen Mönchtums vorausgeschickt. Diese skizziert in übersichtlicher Form den Weg von der vormönchischen Askese zum eigentlichen Mönchtum und schließlich von der Anachorese zum Koinobitentum, wobei ausdrücklich festgestellt wird: „Die Schritte (sc. von der einen zur anderen Entwicklungsstufe) . . . sind also nicht als Revolutionen zu deuten, vielmehr sind sie Entwicklungen, die aus sich selbst herauswachsen, ja sich mit gewisser Notwendigkeit von selbst ergeben“ (22). — Wichtig bei diesen Darlegungen ist nicht nur die Aufhellung der verschiedenen Motivation für das Asketentum im vormönchischen und mönchischen Bereich, sondern auch die eindeutige Aussage: „Es ist ein Entwicklungsprozeß mit fließenden Grenzen (sc. vom Asketentum in der Gemeinde zum mönchischen Asketentum), der um die Mitte des 3. Jahrhunderts sicher eingesetzt hatte. Schon durch diese zeitliche Formulierung läßt sich nicht mit der Formel arbeiten: Das Mönchtum ist die Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche unter und nach Konstantin. Es gab ja die mönchische Sonderwelt bereits vorher, und die Mönche zogen nicht aus Protest gegen eine ‚Weltkirche‘ in die Wüste“ (17). Was nun das in der Historia monachorum geschilderte Mönchtum anlangt, so haben wir es hier mit einer „Übergangsstufe“ (22) vom Anachoretentum zum Koinobitentum zu tun: „Die Mönche leben einzeln, in loser Verbindung scharen sie sich um eine Führerpersönlichkeit.

Sie versammeln sich zu gemeinsamem Gottesdienst und stehen untereinander im Austausch geistlicher Erfahrung" (22). Die Historia legt in der Schilderung dieser Mönche Wert darauf, sie als „Helden in der Askese, als vollkommene und bewährte Männer“ (22) vorzustellen, wobei die Wunderschilderungen eine bedeutende Rolle spielen. Sie gehören eben zur Literaturgattung, in der das Leben bedeutender Menschen aufgezeigt wird (vgl. alttestamentliche Prophetenleben, apokryphe Evangelien und Apostelschriften des 2. und 3. Jahrhunderts) und wir können der Bemerkung Franks beipflichten: „Für diese Welt zeigt sich die Vollkommenheit eines Menschen eben in seinem Wunderwirken. Die Wundererzählung ist ein literarisches Mittel, mit der das Heiligenbild in den gewünschten Farben gemalt werden kann“ (23). — Auch für kommende Jahrhunderte war die Historia monachorum mit anderen Mönchsschriften in Klöstern eine beliebte Lektüre, denken wir etwa nur an die Lesung zur abendlichen „collatio“ zur Zeit des hl. Benedikt von Nursia.

E. Sauser, Trier

Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte. Herausgegeben und eingeleitet von H. Kraft. München: Kösel-Verlag 1967. 474 S. Lw. 36,— DM.

Prof Kraft, Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität in Kiel, hat in vorliegender Ausgabe unter Mitarbeit von Hans Armin Gärtner, der die Übersetzung Philipp Haeusers (Kempten 1932) neu durchgesehen hat, eine der wichtigsten Quellen für die Kirchengeschichte der ersten vier Jahrhunderte in bisher nicht vorhandener wissenschaftlicher Ausstattung der Fachwelt vorgelegt. Sicher bedauert man, daß die ursprünglich geplante zweisprachige Ausgabe nicht erscheinen konnte. Es stellten sich „der Beschaffung eines griechischen Textes Schwierigkeiten in den Weg“ (Vorwort). Andererseits darf man mit gutem Recht von einer wirklich „neuen“ Ausgabe sprechen, was in besonderer Weise die 66 Seiten umfassende Einleitung zum Text rechtfertigt. Hier wird Leben, Theologie und Schrifttum des Eusebius behandelt, wobei natürlich auf die Aussagen der Kirchengeschichte besonderer Wert gelegt wird. Sehr interessant ist etwa festzustellen, wie die Bedeutung der Verfolgungen für Eusebius während der Arbeit an der Kirchengeschichte zugenommen hat und Kraft meint dazu: „Während der zweite Teil die Verfolgungen zwar berichtet, aber nicht besonders hervorhebt, beginnen die Bücher des dritten Teils jeweils mit einem Verfolgungsbericht. Sie zeigen, daß Eusebius sich genötigt sah, eben diesen Aspekt der Kirchengeschichte in seiner Darstellung hervorzuheben. Das erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, daß inzwischen die diokletianische Verfolgung ausgebrochen war. Man hat den Eindruck, daß Eusebius die Kirchengeschichte ursprünglich mit einem Sieg der Kirche — das heißt der origenistischen Theologie — über die Irrlehre schließen wollte und daß der Ausbruch der Verfolgung ihn zur Änderung der ursprünglichen Konzeption gezwungen hat“ (32). — An diesem Beispiel wird deutlich, wie die Kirchengeschichte des Eusebius langsam gewachsen ist. — Fragt man nun nach dem Begriff, mit dem der ganze Inhalt der Kirchengeschichte ausgedrückt wird, so findet man das Wort *ἐκκλησία*: das apostolische Erbe, das er der Nachwelt weiterreichen will. — Weiter ist festzustellen, daß bei ihm Geschichte Heilsgeschichte ist, „das heißt für Eusebius, daß bei all diesen Geschehnissen die gnädige Hilfe des Heilands gegenwärtig war und dafür sorgte, daß alles zum guten Ende ging. Die Vorstellung des Eusebius von der Heilsgeschichte ist nicht die, wie wir sie in der Apokalypstik oder bei Irenäus finden. Sie ist vielmehr eine Beschreibung der Bewegung, die der geschaffene Geist im System des Origenes vollzieht. Das heißt, daß sie etwa durch die Stationen Urstand, Abfall, Strafe, Bekehrung, Aufstieg, Vollendung charakterisiert ist“ (36). — Am Schluß der Einführung kommt Kraft noch auf die Behauptung zu sprechen, Eusebius sei ein „widerlicher Lobredner des Kaisers“ (71) gewesen. Nach einer Darlegung der gewandelten Verhältnisse von Staat und Kirche unter Konstantin führt Kraft aus: „Unser Wissen von diesen Dingen ist zu gering, als daß es genüge, seinen Charakter zu beurteilen. Aber es genügt zu der Feststellung, daß er sich selber dabei treu geblieben ist. Für ihn konnten die Pflichten gegen den Kaiser und gegen die Kirche niemals auseinanderfallen. Denn das Ineinander von Welt und Staat und Kirche, das seinem Denken zugrunde lag, bedeutete, daß für ihn der Kaiser ein gottgesandter Erreter der Kirche war, eine messianische Gestalt, die gekommen war, der Welt den Frieden, dem Staat Ordnung, der Kirche Glanz und Ehre zu bringen“ (72 f.). — Dem Textteil folgt als Schluß der ganzen Ausgabe eine Bibliographie zur neueren Eusebius-Literatur, ein Abkürzungsverzeichnis zur Bibliographie und ein Personenregister.

E. Sauser, Trier

Beilagenhinweis: Die dieser Folge beigelegten Prospekte des Schöningh-Verlages, Paderborn („Augustinus“), und des Frommann-Verlages, Stuttgart, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

PHILOSOPHIE

- Bogliolo, Aloisius: De homine. I: Structura gnoseologica et ontologica. — Roma: Lateranuniv. 1968. 382 S. (Philos. perennis . . . ad normam Conc. Vat. II, 1) broch. O. Pr.
- Correa de Oliveira, Plinio: Unbemerkte ideologische Umwandlung und Dialog. Die neueste kommunistische Kriegslust zur Eroberung der Weltmeinung. — Blumenau (Bras.): Vera-Cruz-Verlag. 1967. 72 S. Geh. o. Pr.
- Edmaier, Alois: Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie. — Regensburg: Pustet-Verlag 1968. 247 S. Kart. 21,— DM.
- Girardi, Jules: Marxisme et Christianisme. Postface par Roger Garaudy. — Paris: Desclée-Verlag. 316 S. (L'athéisme interrogé). Kart.
- Karl Marx. 1818. 1968. Neue Studien zu Person und Lehre. — Mainz: Hase & Köhler-Verlag. 1968. 239 S. Kart. 12,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Cognet, Louis: Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands. — Paris: Desclée-Verlag. 1968. 349 S. Kart.
- Galuzzi, Alessandro OM: Origini dell'Ordine dei Minimi. — Roma: Lateranuniv. 1967. 197 S. (Corona Lateran., 11). Brosch. O. Pr.
- Jedin, Hubert: Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte. — Köln — Opladen: Westdeutscher-Verlag. 1968. 59 S. (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, hrsg. i. A. des Ministerpräsidenten v. L. Brandt, Geisteswissenschaften H. 146). Kart. 6,90 DM.
- Marcellic, Ioannes Iosephus TOR: Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium. — Roma: Lateranuniv. 1967. 175 S. (Corona Lateran., 10). Brosch. O. Pr.
- Stella, Giorgio CM: L'insegnamento filosofico dei preti della missione alle origine del Neotomismo in Italia. — Roma: Lateranuniv. 1967. 251 S. (Studi e Ricerche sulla rinascita del Tomismo, 4). Brosch. O. Pr.
- Eine die Ordensgeschichte der Vinzentiner interessierende Untersuchung der Normen und materiellen Gehalte des Studiums dieser Kongregation an der Wende des 19. Jahrhunderts.
- Waaach, Hildegard: Gerader Weg auf krummen Linien. Weg und Werk der Mutter Gertrud, Gräfin geb. Schaffgotsch. — Trier: Paulinus-Verlag. 1968. 244 S. Lw. 19,80 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Becker, Joachim: Isaias — der Prophet und sein Buch. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1968. 81 S. (Stuttg. Bibelst. 30, hrsg. v. H. Haag, R. Killian u. W. Pesch). Kart. 5,80 DM.
- Domershausen, Werner: Die Estherrolle. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1968. 174 S. (Stuttg. bibl. Monographien, hrsg. v. J. Haspecker u. W. Pesch, Bd. 30). Kart. 20,— DM.
- Gnilka, Joachim: Der Philipperbrief. — Freiburg: Herder-Verlag. 1968. XI, 226 S. (Herders theol. Kommentar z. NT, hrsg. v. A. Vögtle, R. Schnackenburg, Bd. X, 3). Lw. 33,— DM, Subskr. 29,— DM.
- Molitor, Joseph: Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1968. 112 S. (Kommentare und Beiträge zum A. u. NT). Kart. 24,— DM.
- Haag, Herbert: Bibel-Lexikon. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag. 1968. XX S. + 1964 Sp., 24 Bildt., 3 Karten, Bellage: Abkürz. u. Siglen. Lw. 158,— DM.
- Langer, Wolfgang: Schriftauslegung im Unterricht. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag. 1968. 185 S. (Unterweisen und Verkünden, hrsg. v. G. Stachel u. Kl. Tilmann, 1). Kart. 9,80 DM.
- Loretz, Oswald: Schöpfung und Mythos, Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis. — Stuttgart: K. Bibelwerk. 1968. 151 S. (Stuttg. Bibelst., hrsg. v. H. Haag, R. Killian, W. Pesch, Bd. 32). Kart. 8,80 DM.
- Pesch, Rudolf: Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1968. 275 S. (Kommentare u. Beiträge z. A. u. NT). Lw. 32,— DM.
- Poulsen, Niek: König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk. 1968. 220 S. (Stuttg. bibl. Monographien, hrsg. v. J. Haspecker u. W. Pesch, Bd. 3) Kart. 32,— DM.
- Schürmann, Heinz: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen in den synoptischen Evangelien. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1968. 368 S. Lw. 44,— DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE, DOGMATIK, MORALTHEOLOGIE

- L'Athéisme dans la vie et la Culture contemporaines. Direction: Jules Girardi — Jean-Francois Six Tome I — 2e vol. — Paris: Desclée-Verlag. 1968. 488 S. Lw. 32,— FS.

- Bogliolo, Luigi: Guida alla Ricerca scientifica e allo studio di S. Tommaso. — Rom: Lateranuniv. 1968. 199 S. (Cathedra S. Thomae Univ. Lateran., 6). Brosch. O. Pr.
- Mit einer sehr praktisch-handlich ausgerichteten Anleitung für das wissenschaftliche Arbeiten verbindet sich die Einführung in das Handwerkszeug des Thomasstudiums, um dann im letzten Teil dem Anfänger auch einen ersten Einblick in die geistige Eigenart des Aquinaten selbst zu bieten.
- Boublik, Vladimiro: L'azione divina „praeter ordinem naturae“ secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo. — Rom: Lateranuniv. 1968. 148 S. (Cathedra S. Thomae Univ. Lateran., 7). Brosch. O. Pr.
- Crespy, Georges: Der Gott für uns. Weltbild und Theologie nach Teilhard de Chardin. — Stuttgart: Schwaben-Verlag. 1968. 188 S. Kart. 16,50 DM.
- Häring, Bernhard: Zusage an die Welt. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verlag. 1968. 79 S. (Theol. Brennpunkte, hrsg. v. V. Schurr u. B. Häring, Bd. 14). Kart. 6,80 DM.
- Miscellanea, André: Combes I, II, III. — Rom: Lateranuniv. — Paris: Vrin-Verlag. 1967/68. 393 + 500 + 575 S. (Cathedra S. Thomae Pont. Univ. Lateran. Bd. 3, 4, 5). Brosch. O. Pr.
- Müller, Alois — Elsener, Ferdinand — Huizing, Petrus: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag. 1968. 83 S. (Offene Wege 7). Kart. 9,80 DM.
- Müller, Michael: Grundlagen der Katholischen Sexualethik. — Regensburg: Pustet-Verlag. 1968. 195 S. Kart. 16,80 DM.
- Mynarek, Hubertus: Gott oder der Mensch im Mittelpunkt? Christozentrik als Versöhnung von Theozentrik und Anthropozentrik. — Donauwörth: Auer-Verlag. 1968. 64 S. Kart. 3,80 DM.
- Schell, Hermann: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfuß und Paul-Werner Scheele. Band I: Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verlag. 1968. XXV, 470 S. Lw. 48,— DM.
- Sobotta, Franz: Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart. Trier: Paulinus-Verlag. 1968. 240 S. (Trierer Theol. Studien, Bd. 21). Kart. 25,— DM.
- Staudinger, Hugo: Gott: Fehlzanzeige? Überlegungen eines Historikers zu Grenzfragen seiner Wissenschaft. — Trier: Spee-Verlag. 1968. VII, 187 S. (Sammlung „Incitantamente“, hrsg. i. A. des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen v. P. Ascher, W. Behler u. H. Jansen). Kart. 12,80 DM.

KIRCHENRECHT, PASTORALTHEOLOGIE, KATECHETIK LITURGIEWISSENSCHAFT

- Akten Papst Paul VI.: Rundschreiben über den priesterlichen Zölibat. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Friedrich Wulf SJ. — Trier: Paulinus-Verlag. 1968. 111 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 8). Kart. 6,80 DM.
- Bibelkatechese 68. Herausgegeben von Günter Stachel. — Einsiedeln-Zürich-Köln. Benziger-Verlag. 1968. 150 S. (Unterweisen und Verkünden, hrsg. v. G. Stachel u. Kl. Tilmann, 2). Kart. 9,80 DM.
- Burniaux, Jeanne: Mädchenerziehung. Probleme der Entwicklungsjahre. — Stuttgart: Schwaben-Verlag. 1968. 200 S. Kart. 16,50 DM.
- Dein Wort ist mir Licht. Wortgottesdienste. — Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft. 1968. 196 S. (20 Wortgottesdienste für das Kirchenjahr). Spezialeinband 9,50 DM — in Ringmappe 9,80 DM — Einzelhefte 0,35 DM, ab 50 Stck. 0,30 DM, ab 200 Stck. 0,25 DM.
- Hamman, A.: Vie liturgique et vie sociale... — Paris: Desclée-Verlag. 1968. 342 S. Kart. O. Pr.
- Heiming, Odilo OSB: Corpus Ambrosiano liturgicum I. Das Sacramentarium triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. I. Teil: Text. Mit Hilfe des Skriptoriums der Benediktinerabtei Varense untersucht und herausgegeben. — Münster: Aschendorff-Verlag. 1968. 560 S., 4 Taf. (Liturgiewiss. Quellen u. Forsch., hrsg. v. O. Heiming ..., Heft 49). Brosch. 98,— DM.
- Höfer, Albert: Predigt und heutige Exegese. Eine Handreichung für die Seelsorger. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag. 1968. 221 S. Kart. 14,— DM.
- Ordnung der Bischofssynode. Mit Motuproprio über die Errichtung einer Bischofssynode für die ganze Kirche. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet von Hubert Jedin. Trier: Paulinus-Verlag. 1968. 61 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Band 12). Kart. 4,50 DM.
- Dem neuen Bändchen der nützlichen, schon gut eingeführten Reihe gibt H. Jedin eine Einleitung, die die konzilgeschichtlichen sowie die allgemein verfassungsgeschichtlichen Hintergründe im Leben der Kirche verstehen läßt. W. Breuning, Trier
- Hovasse, Colette: Durch Autorität zur Freiheit. Kleines Handbuch für Eltern und Erzieher. — Stuttgart: Schwaben-Verlag. 1968. 188 S. Kart. 16,50 DM.
- Pizzorno, Reginaldo OP: Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino. — Rom: Lateranuniv. 1968. 232 S. (Cathedra S. Thomae Pont. Univ. Lateran., 8). Brosch. O. Pr.

Eine Frau? Unmöglich! Und doch -

Eine Frau schrieb das erregendste Buch über das Konzil und über die Aspekte der nachkonziliaren Zeit. Eine wahre Summe: aus wachem Verstand, kritischem Urteil und heißer Liebe. Ihre zahllosen, einmaligen Begegnungen in Rom versetzen den Leser in die Mitte des Geschehens. Die große Presse unterstreicht Gehalt und Bedeutung des Werkes und den unwiderstehlichen Reiz einer Lektüre.

*Gunnel Vallquist,
Das Zweite Vatikanische Konzil.
608 Seiten im
Lexikonformat
sowie großes
Register
(Ganzleinen
DM 40,—). Glock
und Lutz, Nürnberg,
Feldgasse 38*

Wilhelm Müller- Jurgens: 85 Jahre

Der große Arztschriftsteller beging am 17. August 1968 seinen 85. Geburtstag. Zu seinen Werken zählt die schönste deutsche Evangelienausgabe, die reife Alterstrilogie der „Bücher der Weisheit“ und eine bahnbrechende Deutung der „Apokalypse“ des Johannes. Eine treue Lesergemeinde dankt Dr. Wilhelm Müller-Jurgens für Führung und Geleit durch schwere Zeiten.

*Die Frohe Botschaft
(Leder DM 40,—,
Leinen DM 30,—) —
Bücher der
Weisheit. Band I/III
(zus. DM 22,50) —
Die Apokalypse
und ihre Deutung
(Ln. DM 12,80).
Glock und Lutz,
Nürnberg,
Feldgasse 38*

Die Aktion „Catholicus 1968“

Die „Catholicus-Trilogie“ hat durch bahnbrechende Reformentwürfe die nachkonziliare Entwicklung im Katholizismus wesentlich beeinflusst. Band III („Um die Meinungsfreiheit“), vielleicht das aktuellste Buch unserer Tage, enthält einen Fragebogen und Stimmzettel zur „Aktion Catholicus“, durch die alle Reformbestrebungen wirkungsvoll auf ein gemeinsames Ziel gelenkt werden sollen.

*Um den Zölibat
(DM 5,80) — Um
die Kirche
(DM 8,50) — Um
die Meinungsfreiheit
(DM 8,50).
Glock und Lutz,
Nürnberg,
Feldgasse 38*

Eichstätt Studien

Neue Folge

Herausgegeben von der Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt

MARTIN REHM

Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja

1968. 448 Seiten. Leinen ca. 48,— DM

Die alttestamentliche Offenbarung sollte auf das neutestamentliche Geschehen vorbereiten. Sie war auf die kommende Ergänzung hingeordnet und wird nur bei gleichzeitigem Blick auf das Neue Testament voll verständlich. Das hindert aber nicht, die ihr eigenen Inhalte auch für sich allein zu betrachten. Die Theologie kann sich daher der Aufgabe nicht entziehen, das Bild, das die Menschen des Alten Testaments vom erwarteten Heilbringer entwarfen, aufzuzeigen und zu untersuchen, wie weit deren Hoffnungen an die Gestalt und das Werk Christi heranreichten. Als Ausgangspunkt eignen sich die drei großen „messianischen“ Weissagungen des Buches Jesaja (Kap. 7, 9 und 11). Eine ausführliche Besprechung der Texte, bei der sowohl der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Stellung der Abschnitte im Aufbau des Buches, wie auch der Sinn und die Bedeutung der einzelnen Aussagen sowie verwandte Vorstellungen bei anderen Völkern und Religionen berücksichtigt werden und zugleich ein möglichst umfassender Überblick über die bisher vorgetragenen Auslegungen geboten wird, soll den Zugang zu den Gedanken des Propheten ermöglichen.

FRITZ RAUH

Das sittliche Leben des Menschen im Lichte der vergleichenden Verhaltensforschung

1968. 400 Seiten. 7 Abbildungen.
Leinen ca. 36,— DM

Nach einer problemgeschichtlichen Einführung wird für den mit der Materie weniger vertrauten Leser eine Übersicht der wichtigsten Ergebnisse der Verhaltensforschung geboten. Die für ethische Überlegungen besonders zu beachtenden Resultate werden eigens herausgegriffen. Die im Menschen vollzogene Integration naturhaft vorgegebener Verhaltensstrukturen, ihre Potenz zur Durchdringung mit einer menschlich-geistigen Verhaltensgestaltung und die Transzendierung der Funktionskreise des Verhaltens wird sodann aufgezeigt.

Ein abschließender Teil des Buches behandelt die moralpsychologischen und theonomen Konsequenzen der bisherigen ethologischen Forschungsergebnisse nochmals im Gesamtzusammenhang. Zugleich wird versucht, in der heutigen Moralthologie besonders diskutierte Probleme (Naturimitation) unter dem Aspekt der Ethologie zu betrachten.

Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer

Neuerscheinungen

Karl-Heinrich Lütcke

„auctoritas“ bei Augustin

mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs

Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. Heft 44. Etwa 240 Seiten.
Kartonierte etwa DM 48,—

Lütcke untersucht die entscheidende Wandlung des Autoritätsbegriffs, die er im Denken Augustins erfahren hat. Geschichte und Funktion der Autorität werden dargestellt, nach Autoritätsträgern gefragt, das Verhältnis von Autorität und Tradition erörtert und nach der Begründung der Autorität geforscht, schließlich das Verhältnis Autorität und Vernunft untersucht.

Jörg Bopp

Populorum Progressio - Aufbruch der Kirche

Reihe „Lebendiges Wissen“. 96 Seiten. Kartonierte DM 6,80

Bopp sucht in seiner kritischen Analyse nachzuweisen, daß die Enzyklika Populorum Progressio von Papst Paul VI. die von ihr behandelten gegenwärtigen Weltprobleme kaum in ihrer wirklichen Härte erfaßt und trotz vieler mutiger Vorstöße Gefahr läuft, diese Probleme in einer unbestimmten Atmosphäre des Fortschritts und der Brüderlichkeit zu verdecken.

Horst Dietrich Preuß

Jahweglaube und Zukunftserwartung

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge, Heft 7.
255 Seiten. Kartonierte DM 36,—

Preuß untersucht den Jahweglauben in seinen vielfältigen Differenzierungen auf seine Zukunftsbezogenheit hin. Mit seiner These, daß dem alttestamentlichen Gottesglauben selber stets die Erwartung einer kommenden abschließenden Vollendung innewohnt, leistet er einen Beitrag zur Diskussion um die Eschatologie und das Verhältnis beider Testamente.



W. Kohlhammer Verlag

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Neuerscheinungen:

HANS KUNG:

Wahrhaftigkeit

— Zur Zukunft der Kirche —
240 Seiten, kart. DM 12,80

TH. SCHNITZLER:

Die neuen Kanonformulare

in Betrachtung, Verkündigung
und Gebet

ca. 250 Seiten, kart. DM 12,80

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

HUGO STAUDINGER:

Gott: Fehlannonce?

Überlegungen eines Historikers zu
Grenzfragen seiner Wissenschaft

VII, 187 Seiten, 8° kartoniert DM 12,80

Wer Staudinger folgt, wird spüren,
daß nicht der Historiker die Frage,
sondern unausweichlich die Frage
den Historiker stellt, wenn dieser
die Geschichte unvoreingenommen
betrachtet.

Näheres durch Prospekt

SPEE-BUCHVERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Friedrich Wetter, Speyer
Die Eucharistie,
das Sakrament der Einheit mit Christus

Wilhelm Breuning, Bonn
Zur Frage
nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes

Gustav Ermecke, Bochum
Zur christlichen Gesellschaftslehre,
einer jungen, aber notwendigen Wissenschaft

Hilarion Petzold, Paris
Die Lehre von der Kirche
bei Metropolit Antonius Khrapovitzkij

Besprechungen:
Kirchengeschichte, Altes Testament,
Verschiedenes, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Kirchenrecht, Moraltheologie — Soziallehre

Heft 6
November/Dezember 1968
77. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Trier.

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße
Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 25,70 DM, Einzelheft 4,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 20,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühren.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 306 und 326, Fleischstraße 61-65.

Beilagenhinweis: Den dieser Folge beigelegten Prospekt des **Frommern-Verlages, Stuttgart**, empfehlen wir Ihrer freundlichen Beachtung.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Alle Rechte vorbehalten. Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 - Fernsprecher 7 31 15

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die Eucharistie, das Sakrament der Einheit mit Christus

Von Bischof Friedrich Wetter, Speyer

Bischof Hermann Volk zum 27. Dezember 1968

Wenn wir nach dem Sinn der Eucharistie fragen, so lassen sich viele Antworten geben je nach dem Aspekt, unter dem dieses komplexe Geheimnis betrachtet wird. Hier soll nur ein Aspekt herausgegriffen werden: Welche Bedeutung hat der Genuß des Leibes Christi für den einzelnen Gläubigen? Denn schließlich empfängt ja der einzelne Mensch das Sakrament. Bei der Beantwortung dieser Frage soll vor allem auf einige Glaubensgeheimnisse zurückgegriffen werden, die wegen ihrer Beziehung zur Eucharistie dieses Mysterium im Zusammenhang der neutestamentlichen Heilsordnung aufleuchten lassen und gerade dadurch Bedeutsames zu dessen tieferem Verständnis bieten.

I

Was geschieht, wenn wir das eucharistische Brot essen und den eucharistischen Kelch trinken? Wir empfangen eine Gabe, die Christus uns gibt. Denn dieses Brot ist nicht wie das tägliche Brot die Frucht unserer Arbeit, es ist vielmehr Geschenk, Gabe; und Christus ist der Geber. So heißt es bei Jo 6, 51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Dasselbe gilt vom Kelch. Jesus gibt in dieser Speise und in diesem Trank seinen Leib und sein Blut, oder anders formuliert: Er gibt sich selbst in seiner Leibhaftigkeit zum Essen und Trinken. Die eucharistische Speise ist also eine Gabe, die der Herr gibt und in der er sich uns leibhaftig gibt.

Um dies besser zu erfassen, betrachten wir zunächst einmal, was es um das Geben als solches ist. Was geschieht, wenn ein Mensch einem anderen eine Gabe reicht? Es geschieht Selbstgabe. Der Sinn jeder Gabe ist die Selbstgabe des Gebenden. Das ist leicht daraus zu ersehen, daß die Dignität eines Geschenkes nicht von ihrem materiellen Wert abhängt, sondern von dem, was der Geber von sich selbst in seine Gabe hineinlegt, etwa seinen Dank, seine Liebe, seine guten Wünsche. Die Sache, die der Mensch zum Geschenk macht, wird personalisiert. Sie wird zum Zeichen, ja sogar zum Ausdruck der Person. Übergibt der Geber die Gabe, so gewährt er sich selbst als Person dem Beschenkten. Aber er gibt sich, und das ist hier entscheidend, in einer von sich selbst verschiedenen Gabe. Der Geber ist nicht selbst die Gabe. Er gibt sich als Person dem anderen, indem er eine von sich verschiedene Gabe gibt, etwa ein Buch oder einen Blumenstrauß. Außer dieser Weise der Selbstgabe gibt es noch eine andere

mit
hervor
her
Sprecher

Weise, in der nicht mehr ein vom Geber verschiedenes Geschenk dargeboten wird, in der sich der Gebende vielmehr unmittelbar verschenkt, wie es am Beispiel der ehelichen Hingabe ersichtlich ist. Hier fällt der Unterschied zwischen der sich schenkenden Person und der Gabe weg. Die Person in ihrer Leibhaftigkeit ist unmittelbar selbst die Gabe. Von diesem Verständnis des Gebens her und dessen zweifacher Ausformung läßt sich eine tiefere Einsicht in das gewinnen, was beim Genuß der eucharistischen Speise geschieht. In der Eucharistie schenkt sich uns Christus selbst in seiner Leibhaftigkeit als Gabe. Daß er sich uns in seinem Leibe schenkt, bedeutet nicht Abschwächung oder Verringerung der Gabe, sondern umkehrt unüberbietbare Aufgipfelung seiner personalen Selbstgabe. Im menschlichen Bereich ist ja die Leibhaftigkeit intensivste Aufgipfelung von Person. Schenkt sich ein Mensch dem anderen in seiner Leibhaftigkeit, so ist das die Kulmination personaler Hingabe. Da der Logos, der ewige Sohn des Vaters, Mensch geworden ist und uns als Mensch begegnet, findet die Begegnung mit ihm ihren Höhepunkt in der leibhaften Begegnung. Und wenn sich der menschgewordene Sohn uns schenkt, so findet seine Selbstgabe an uns ihren Höhepunkt darin, daß er sich uns leibhaftig schenkt. — Neben dieser Form der Selbstgabe Christi an uns gibt es auch noch andere Formen, nämlich solche, in denen er uns Gaben schenkt, die von ihm verschieden sind. Hier wäre zu denken an die außereucharistischen Weisen seiner Gegenwart, in denen er uns ebenfalls wirklich begegnet, an uns handelt und uns beschenkt. So vollzieht sich etwa beim Hören seines Wortes in der kirchlichen Verkündigung¹ oder beim Empfang der sechs anderen Sakramente ebenfalls immer ein zwischenpersonaler Vorgang, bei dem wir dem Herrn begegnen und bei dem er uns mit den verschiedenen Gaben beschenkt: mit seinem Leben, mit seinem Pneuma, mit seiner Kraft, mit seiner Verzeihung, mit der Vollmacht des Amtes zum Dienst in der Kirche. In all diesen Gaben schenkt er sich selbst. Zugleich aber sind diese Gaben nicht er selbst. In der Eucharistie dagegen ist er als Person in menschlicher Leibhaftigkeit die Gabe.

Das also geschieht beim Genuß der eucharistischen Speise: der Herr schenkt sich uns selbst in seiner Leibhaftigkeit, und wir nehmen ihn so auf, wie er sich schenkt: in seinem Fleisch und Blut.

¹ Vgl. hierzu F. Wetter, Das Sprechen Gottes in der Verkündigung der Kirche, in: TrThZ 76 (1967) 341—356.

II

Welche Tragweite kommt dieser Feststellung zu? Diese Frage wird am besten dadurch beantwortet, daß wir die Struktur dessen, was im eucharistischen Essen geschieht, noch eingehender analysieren.

Beim Genuß des Leibes Christi geschieht ein zwischenpersonaler Vorgang zwischen dem Herrn und uns, den wir als Christusbegegnung bezeichnen wollen, die dann zur Christusgemeinschaft dadurch wird, daß wir ihn aufnehmen. Dabei kommt es aber nicht nur zur personalen Begegnung und Gemeinschaft mit Christus, sondern auch zur Einheit mit ihm, nicht jedoch zur Identität. Denn Einheit und Identität dürfen gerade hier auf keinen Fall verwechselt werden. Übrigens wäre Identität verschiedener Personen ein Widerspruch in sich.

Zum besseren Verständnis der angeführten These, daß es beim Genuß der eucharistischen Speise zur Gemeinschaft sowie zur Einheit mit Christus kommt, ist es zweckmäßig, zunächst einen Blick auf das Urgeheimnis unseres Glaubens, das Mysterium der Trinität, zu werfen, das ja nach dem Zeugnis des Neuen Testaments das Urbild unserer Gemeinschaft und Einheit mit Christus darstellt. Von diesem Urbild her ist dann unser Verhältnis zu Christus zu umschreiben. Im Geheimnis der Trinität bilden Vater und Sohn eine Gemeinschaft, da sie als Person aufeinander bezogen sind, in einem unaussprechlichen Austausch stehen und untrennbar einander gehören. Ihre Gemeinschaft ist jedoch von ganz besonderer, ja einmaliger Art, da sie getragen wird von der Wesenseinheit, genauer noch von der Wesensidentität. Der Vater ist nicht der Sohn, wie auch der Sohn nicht der Vater ist. Der Unterschied der Personen, ohne den Gemeinschaft undenkbar ist, bleibt also gewahrt. Zugleich aber besitzt jede der göttlichen Personen ein und dieselbe Lebensfülle in numerischer Einheit, was wir als Wesensidentität bezeichnen. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn — und dasselbe gilt natürlich auch vom Heiligen Geist — wäre darum ungenügend beschrieben, würde es nur unter dem personalen Aspekt als Gemeinschaft dargestellt. Der essentielle Aspekt, die Einheit im Wesen, muß notwendig hinzukommen. Ohne Wesenseinheit wäre nämlich die Gemeinschaft der göttlichen Personen nicht das, was sie tatsächlich ist. Ohne Wesensidentität wären die göttlichen Personen nicht in jener wunderbaren und einzigartigen Weise unvermischt und ungetrennt ineinander, was die Schultheologie in ihrer nüchternen Begrifflichkeit mit trinitarischer Perichorese oder Circumincessio auszudrücken sucht. Gemeint ist hiermit eine einmalige Form von Gemeinschaft, die nur zwischen den göttlichen Personen möglich ist und unser Begreifen übersteigt, eine solch innige Gemeinschaft, bei der die aufeinander bezogenen Personen nicht nur beieinander sind, sondern ineinander leben. Dieses personale Ineinandersein gründet in der Einheit des göttlichen Wesens. Analog läßt sich

Einheit

in etwa von der intimsten Gemeinschaft, die es zwischen zwei Menschen gibt, von der Ehe, sagen: Die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau wäre einfach nicht das, was sie ist, wenn ihr das fehlte, was die Schrift ausdrückt mit den Worten „Die zwei werden ein Fleisch sein“ (Mt 19, 5). Durch diese Einheit im Fleisch wird die das gesamte Leben umfassende Gemeinschaft qualifiziert und erhält damit das ihr eigentümliche Gepräge, so daß mit Fug und Recht behauptet werden kann: Ohne jene Einheit im Fleisch wäre die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau nicht das, was sie tatsächlich ist.

Das innertrinitarische Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist das Urbild unseres Verhältnisses zu Christus. Diese Analogie wird ausdrücklich mehrmals im Johannesevangelium ausgesprochen, am deutlichsten wohl Jo 17, 20—23: „Nicht für sie allein bitte ich dich, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an mich glauben, damit sie alle eins seien wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß sie eins seien in uns, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gabst, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind: ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien in Einheit.“ Unser Verhältnis zu Christus hat also sein Urbild im Verhältnis des Sohnes zum Vater.

Wie das urbildliche Verhältnis ohne Hinzuziehen des essentiellen Aspekts, allein unter personalem Aspekt nur als Gemeinschaft dargestellt, ungenügend beschrieben wäre, so auch unser Verhältnis zu Christus. Zwischen Christus und uns gibt es nämlich nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Einheit. Diese Behauptung findet ihre Bestätigung in der Tatsache, daß das Neue Testament das Verhältnis der Kirche sowie des einzelnen Begnadeten zu Christus in zwei Aussagereihen darstellt, von denen die eine dieses Verhältnis als Gemeinschaft, die andere als Einheit beschreibt.

1. In der einen Aussagereihe stehen Christus und der Begnadete beziehungsweise die Kirche als Personen in einer Ich-du-Beziehung einander gegenüber, so zum Beispiel, wenn Christus als Bräutigam erscheint, dem die Kirche als Braut zugeordnet ist. Derselbe Befund ergibt sich aus dem Bild der Kirche als Volk Gottes, das Christus um sich sammelt, um es zum Vater zu führen. Die andere Aussagereihe stellt dagegen die seinschaftliche Einheit in den Vordergrund, zum Beispiel Jo 15, 5, wo Christus sagt: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“, oder das paulinische Bild von Christus als dem Haupt und der Kirche als seinem Leib, dessen Glieder wir, die einzelnen, bilden. Sicherlich handelt es sich bei den Aussagen vom Rebstock und den Rebzweigen und vom Haupt und den Gliedern um Bilder; aber das, was uns das Neue Testament mit diesen Bildern zeigt, ist doch gerade eine Einheit, die nicht einfach als Ich-du-Beziehung hinreichend beschrieben wird.

Wenn hier in Gegenüberstellung zur Ich-du-Beziehung von realer Einheit zwischen Christus und uns gesprochen wird, so darf die Realität dieser Einheit nicht in naturalistischer Weise mißverstanden werden, als handle es sich um eine biologische Einheit, wie sie unter den verschiedenen Gliedern des menschlichen Leibes vorliegt. Daß dies nicht der Fall ist, zeigt der Blick auf das Band, das uns mit Christus vereint. Das Prinzip dieser Einheit ist das Heilige Pneuma, der Geist Gottes, den Christus vom Vater sendet und der als derselbe Geist in Christus und in uns lebt und uns mit Christus eint, indem er uns mit dem Leben des erhöhten Herrn erfüllt. Diese Aussagen, die schon in der Enzyklika „Mystici Corporis“ erscheinen², hat sich das Zweite Vaticanum ausdrücklich zu eigen gemacht in seiner Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ (n. 7), wo es lehrt: „Die Gläubigen werden auf verborgene und doch wirkliche Weise mit dem leidenden und verherrlichten Christus geeint (reali modo uniuntur).“ Dies geschieht dadurch, daß Christus „uns von seinem Geiste gab, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht und eint“.

Das Verhältnis zu Christus muß also unter doppeltem Aspekt beschrieben werden: als Gemeinschaft oder personales Aufeinander-bezogen-Sein und als Einheit³.

Wenn diese beiden Aspekte hier einander gegenübergestellt werden, so heißt das keineswegs, das personale und das essentielle Moment stünden gleichrangig nebeneinander. Das Personale ist vielmehr das Umfassende, das das Essentielle umschließt⁴, ja sogar personalisiert, wie die Materie in der Leiblichkeit des Menschen personalisiert ist; denn der Leib ist nicht eine Sache, ein Etwas, sondern der Mensch selbst, die Verleiblichung der Person oder die Person in ihrem Leibe. Der Leib ist sogar stärkste Verdichtung der menschlichen Person. Ohne Leib wäre der Mensch nicht menschliche Person.

Die hier ausgesprochene generelle Unterordnung des Essentiellen oder Naturalen unter das Personale ist auch für unseren Zusammenhang bedeutsam: Die reale Einheit mit Christus steht im Dienste des personalen

² Pius XII., Enzyklika „Mystici Corporis“, AAS 35 (1943) 218 ff. Siehe hierzu H. Mühlen, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München-Paderborn-Wien² 1967, 27—73.

³ H. Volk, Einheit als theologisches Problem, in: Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze, Mainz 1961, 175—190, hier besonders 188.

⁴ Duns Scotus sieht im Zusammenhang seiner Trinitätslehre das Verhältnis zwischen Person und Natur in so ausgewogener Weise, daß seine Auffassung als beispielhaft zu bezeichnen ist. Siehe F. Wetter, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41/5), Münster 1967, 461—469.

Aufeinander-bezogen-Seins. Ohne diese Einheit wäre unsere Christusgemeinschaft nicht das, was sie tatsächlich ist, da sie durch dieses Einssein getragen wird, ähnlich, wie auch die Ich-du-Beziehungen zwischen den göttlichen Personen nicht das wären, was sie wirklich sind, würden sie nicht getragen von der Wesenseinheit.

Mit der Darlegung der Struktur unseres Christusverhältnisses als Gemeinschaft und Einheit dürfte genügend geklärt sein, was die bereits angeführte These sagen will: Indem wir in der Eucharistie den Leib des Herrn oder den Herrn in seinem Leibe empfangen, kommt es zur Einheit mit Christus und zur Gemeinschaft mit ihm. Diese Christusgemeinschaft wird qualifiziert durch die Einheit mit dem leibhaftigen Herrn. Die Gemeinschaft erhält von der Einheit her ihr besonderes Gepräge.

Gerade der einheitstiftende Aspekt des Essens der eucharistischen Speise kommt bei Paulus in 1 Kor 10, 16b—17 sehr deutlich zum Ausdruck: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe (κοινωνία) am Leibe des Christus? Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib als die vielen, denn wir haben alle teil an dem einen Brot.“ Nichts anderes will das Vaticanum II sagen, wenn es in ‚Lumen Gentium‘ (n. 7) lehrt: „Beim Brechen des eucharistischen Brotes gewinnen wir wirklichen Anteil am Leibe des Herrn und werden zur communio mit ihm und untereinander erhoben.“

Eigentlich ist dies nur eine Explikation dafür, daß sich der Herr in seinem Leibe uns zur Speise reicht. Die Gemeinschaft, die auf diesem Wege zustande kommt, schließt eine reale Einheit als inneres Moment ein und übersteigt darum qualitativ jene Form der Gemeinschaft, der diese Einheit fehlt.

In diesem Sinne wird durch den Genuß des Herrenleibes in der Eucharistie die Einheit mit Christus bewirkt und dadurch eine durch die leibhaftige Einheit qualifizierte Gemeinschaft mit Christus. Hierin liegt die spezifische Eigenart des eucharistischen Sakramentes: Gemeinschaft durch leibhaftige Einheit.

III

Gegen diese Behauptung erhebt sich von seiten der Taufe ein schwerwiegendes Bedenken. Nach der Lehre des Neuen Testaments werden wir nämlich bereits durch die Taufe mit Christus vereint. Nach Paulus sind wir durch die Taufe Christus inkorporiert, da wir alle zu einem Leib getauft wurden (1 Kor 12, 13). Taufe ist wesentlich Eingliederung in das σώμα Χριστοῦ, durch das πνεῦμα. Durch die Taufe sind wir mit Christus begraben worden (συνετάφημεν) (Röm 6, 4), wir sind zusammengewachsen (σύμφυτοι) mit der Gestalt seines Todes, mit dem Gekreuzigten (Röm 6, 5). Das Vaticanum II führt in der Kirchenkonstitution (n. 7) zusammen mit der Eucharistie ausdrücklich auch die Taufe als Beispiel dafür an, daß wir

jetzt schon in der Kirche durch die Sakramente in realer Weise mit dem gekreuzigten und auferweckten Christus geeint sind. Wir sind folglich schon vor jedem Empfang der Eucharistie mit dem leibhaften Herrn vereint durch das Sakrament der Wiedergeburt. Diese dem Genuß der eucharistischen Speise vorausliegende Einheit bildet sogar die notwendige Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie und die sich darin vollziehende Vereinigung mit Christus. Denn ohne Taufe gibt es keinen Empfang des eucharistischen Sakramentes. Wie stehen demnach Christusvereinigung durch Taufe und Christusvereinigung durch Eucharistie zueinander?

Carv.
d. Taufe

Zunächst ist daran zu erinnern, daß Einheit oder Vereinigung in großer Variationsbreite verwirklicht werden kann. Dies gilt schon in der Welt unserer Erfahrung, erst recht aber dort, wo die Möglichkeiten nicht kreatürliche Kräfte zum Maßstab haben, sondern Gottes Kraft.

Carv.
d. Taufe
nicht

Die Taufe vermittelt Einheit mit Christus, aber in anderer Weise als die Eucharistie. Mit der Taufe ist nämlich nur der Anfang der Christusinkorporation gegeben; denn die Taufe ist Geburt. Das aber heißt Anfang des Lebens, Grundlegung, jedoch nicht dessen Vollendung. Wie das Leben des Menschen in dieser Welt mit der Geburt seinen Anfang nimmt und dann erst in einem geschichtlichen Prozeß reifend zur Erfüllung und Vollendung kommt, so soll das neue Leben, das in der Taufe geschenkt wird, seiner Vollendung entgegenreifen. Die Eucharistie hat es nun gerade mit dieser Vollendung zu tun. Sie bringt das, was in der Taufe grundgelegt wird, zur Vollendung. Das heißt, die Taufe ist innerlich der Eucharistie zugeordnet, da die Eucharistie vollendet, was in der Taufe grundgelegt wird, während umgekehrt die Eucharistie die Taufe zur notwendigen Voraussetzung hat; denn was nicht grundgelegt ist, kann nicht vollendet werden. Im gleichen Sinne sagt das Zweite Vaticanum im Dekret über die Ausbildung der Priester 'Optatum totius' (n. 5), daß „die schon Getauften und Gefirmten durch den Empfang der Eucharistie dem Leibe Christi ganz eingegliedert werden“. Volle Inkorporation in Christus geschieht also noch nicht durch die Taufe, auch nicht durch die Firmung oder eines der übrigen Sakramente, sondern durch die Eucharistie. Dieses gegenseitige Verhältnis von Taufe und Eucharistie läßt sich nicht allein aus den Texten des Neuen Testaments über die Taufe oder die Eucharistie ersehen. Dazu müssen die Texte über Taufe und Eucharistie zugleich berücksichtigt und auf dem Hintergrund der gesamten neutestamentlichen Heilsordnung verstanden werden.

ganz
einige
gliedert

Taufe und Eucharistie haben also ihre je eigene Zielsetzung: die Taufe bewirkt die Grundlegung der Christuseinheit, die Eucharistie deren Vollendung. Damit ist auch gesagt, daß diese beiden Sakramente eine Sonderstellung in der Ordnung der Sakramente überhaupt einnehmen, „die

Taufe, insofern sie das grundlegende Sakrament ist, da kein anderes Sakrament vor der Taufe empfangen werden kann, die Eucharistie als Höhe- und Zielpunkt der sakramentalen Ordnung überhaupt⁵. Alle übrigen Sakramente sind eingespannt in das durch Taufe und Eucharistie bestimmte sakramentale Ordnungsgefüge⁶. Wegen ihrer Sonderstellung werden diese beiden Sakramente von der Schultheologie *sacramenta maiora* genannt.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Feststellung, daß durch die Taufe nur die sakramentale Grundlegung unserer Einheit mit Christus, das heißt unseres Heiles überhaupt, geschieht, während die Eucharistie dessen Vollendung herbeiführt, und zwar dadurch, daß sich der Herr in seiner Menschheit uns als Speise schenkt.

IV

Damit stehen wir vor einer neuen Frage: Was hat die Leibhaftigkeit des Herrn oder Christus in seiner Menschheit mit unserer Vollendung zu tun? Weithin wird die heilsmittlerische Bedeutung der Menschheit Christi eingeschränkt auf das, was Christus in seinem irdischen Leben als Mensch getan hat: auf die Verkündigung der Botschaft von der Gottesherrschaft und besonders auf sein erlösendes Leiden und Sterben. Ohne Zweifel kommt den historischen Taten Jesu Heilsbedeutsamkeit zu. Es wäre aber falsch, die heilsmittlerische Funktion des Herrn auf sein irdisches Leben einzuschränken. Seine heilsmittlerische Tätigkeit beginnt im vollen Umfang ja doch eigentlich erst mit Kreuz und Auferstehung. Als der Gekreuzigte und Auferstandene, also als Mensch, ist und bleibt er der einzige Mittler allen Heils. Als Mensch nämlich starb er am Kreuz für das Heil der Welt, und als Mensch wurde er vom Vater auferweckt. Als verkörter Mensch zur Rechten des Vaters erhöht, hat er den Geist ausgegossen über alles Fleisch und gießt ihn noch immer aus. Es wäre aber falsch, zu meinen, nachdem Jesus seine Aufgabe erfüllt habe, sei seine Menschheit nicht mehr nötig; er könne sie daher wieder ablegen, ohne daß sich in unserer Heilsordnung etwas ändern würde. Diese Vorstellung ist grundverkehrt. Christus ist als Mensch nicht nur die einzige Tür zum Vater, durch die man einmal hindurchschreitet und die man dann hinter sich läßt. Er ist gleichsam auch der Raum, in dem allein wir den Vater

⁵ H. Volk, Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft, in: Gesammelte Schriften II, Mainz 1966, 136.

⁶ Die Sonderstellung von Taufe und Eucharistie hat schon Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* III q 73 a 3 klassisch zum Ausdruck gebracht: „*Baptismus est principium spiritualis vitae et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis.*“ Ebenso III q 63 a 6 und q 65 a 3.

finden und in der Gemeinschaft mit Gott leben können. Da sich uns Gott im menschgewordenen Sohn erschlossen hat und im Menschgewordenen der uns immer Erschlossene bleibt, gilt umgekehrt, daß der Zugang zu Gott und das Bleiben bei Gott nur durch den Menschen und im Menschen Jesus Christus möglich ist.

Diese Feststellung über die ewige Bedeutsamkeit der Menschheit Jesu als des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen ist von fundamentaler Tragweite für die Frage nach unserer Vollendung⁷. Wie das Heil in der Vereinigung mit Christus besteht, so besteht die Vollendung des Heils, unser Eschaton, in der Vollendung dieser Vereinigung mit dem verklärten Menschen Jesus Christus: in der vollendeten Einheit und, von dieser getragen, in der vollendeten Gemeinschaft mit ihm. Die Bewegung auf unsere Vollendung nimmt also von der Menschheit Christi nicht nur ihren Ausgang und läßt dann diese Menschheit hinter sich, um unvermittelt der Unendlichkeit Gottes ansichtig zu werden. Christi Menschheit wird nie überholt. Die Bewegung auf unsere Vollendung verläuft also nicht über die Menschheit des verklärten Christus hinaus, sondern vielmehr in sie hinein. Sie ist das Ziel. In der vollendeten Einheit mit dem Herrn und nur in ihr finden wir die Vollendung unseres Heils.

Auch das Pneuma, das Christus nach seinem Weggang aus dieser Welt den Seinen sendet, ist nicht Ersatz für Christus oder gar etwas Heilsmächtigeres, das den erhöhten Herrn ablösen würde. In der Sendung des Geistes übt Christus vielmehr sein Heilsmittlertum aus, da die Funktion des von ihm gesandten Geistes darin besteht, daß dieser uns mit dem leibhaftigen Herrn verbindet und eint. In 1 Kor 12, 13 wird dies im Hinblick auf die Taufe so formuliert: „Durch den einen Geist wurden wir alle zu einem Leibe getauft.“ Was hier von der Taufe gesagt wird, gilt grundsätzlich: Durch das Pneuma, das ja das πνεῦμα Χριστοῦ ist, werden wir mit dem Herrn verbunden, genau gesagt, mit dem σῶμα Χριστοῦ, dem Herrn in seinem durch die Auferstehung verklärten Kreuzesleib. Und indem wir durch den Geist dem Kreuzesleib eingegliedert werden, erweitert sich dieser zum Kirchenleib, zu jenem σῶμα, das die Kirche ist.

Unser vollendetes Heil besteht also in der geistgewirkten vollendeten Einheit mit dem verklärten Christus⁸. Wie ist diese Feststellung zu vereinbaren mit der Glaubenslehre, daß zur Seligkeit, also zum vollendeten Heil, die Gottunmittelbarkeit gehört? Benedikt XII. hebt in seiner Konstitution ‚Benedictus Deus‘ diese Unmittelbarkeit für die Gottesschau nachdrücklich hervor: Die Seligen schauen Gott „in unmittelbarer Schau

⁷ K. R a h n e r, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 57—59.

⁸ Zu dieser Frage siehe J. A l f a r o, Die Menschwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen, in: Catholica 16 (1962) 20—38.

und auch von Angesicht zu Angesicht, ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das dabei irgendwie Gegenstand der Schau wäre. Ohne Vermittlung zeigt sich ihnen vielmehr die göttliche Wesenheit unverhüllt, klar und offen⁹. Diese Definition hebt hervor, daß sich nichts Geschaffenes, also auch nicht Christi Menschheit, zwischen Gott und den Seligen schiebt. Damit wird jedoch nur eine Vermittlung ausgeschlossen, die eine unmittelbare Schau Gottes in seinem Gottsein ausschließt. Es wird aber nicht jene Weise der Vermittlung ausgeschlossen, bei der diese Gottunmittelbarkeit unangestastet bleibt. Und das trifft zu bei der Vermittlung unserer Gottunmittelbarkeit durch die verklarte Menschheit des Herrn. Wir haben es hier also mit einer vermittelten Unmittelbarkeit zu tun. Schließt dieser Begriff nicht einen Widerspruch ein? Ist er nicht ein hölzernes Eisen? Auf diese Frage sei mit einem Vergleich geantwortet, der die innere Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit veranschaulicht. Ein Vater will mit seinem Kind einen Festzug anschauen. Da viele Zuschauer den Weg säumen, ist dem Kind die Aussicht versperrt. Der Vater nimmt nun das Kind auf den Arm, und es sieht unmittelbar den Festzug. Dieses unmittelbare Schauen ist vermittelt durch den Vater. Analog ist im Hinblick auf unsere Seligkeit zu sagen: Jesus Christus lebt als Mensch, also als Geschöpf, in der Unmittelbarkeit zum Vater. Unsere Vollendung besteht in der Teilhabe an dieser Gottunmittelbarkeit der Menschheit Christi. Sie ist vermittelt, weil sie von Christus gewährte Teilhabe an der Vollendung seiner eigenen Menschheit ist. Sie ist unmittelbar, weil das, woran uns Christus Anteil gibt, die seiner Menschheit eigene Gottunmittelbarkeit ist. In der Bedeutung der Menschheit Christi, und zwar in der bleibenden Bedeutung des gekreuzigten und auferweckten Christus, liegt das Spezificum der neuteamentlichen Heilsordnung, die eine Ordnung der Inkarnation ist und mit ihrer inkarnatorischen Struktur steht und fällt.

V

Von dieser bleibenden zentralen Bedeutung der Menschheit Christi her wird nun auch verständlich, was die Eucharistie als Sakrament des Leibes und Blutes Christi mit unserer Vollendung zu tun hat. In der eucharistischen Speise ist der leibhaftige Herr nicht nur in realer Weise gegenwärtig, wie er auch außerhalb dieses Sakramentes real gegenwärtig ist. Seine leibhaftige Präsenz findet in der gegenwärtigen Phase der Heilsgeschichte hier ihre größte Dichte. In der Eucharistie erfährt seine Gegenwart als der Gekreuzigte und Erhöhte ihre Aufgipfelung. Hier ist er real-

⁹ DS 1000.

präsent *per excellentiam*¹⁰. Eine weitere Steigerung dieser Gegenwart scheint in dieser Welt ausgeschlossen. Denn er ist unter uns in seiner ganzen Leibhaftigkeit gegenwärtig, wie er jetzt als Auferstandener beim Vater lebt. Der Unterschied zwischen seiner Gegenwart beim Vater und seiner Gegenwart bei uns in der Eucharistie liegt eigentlich nur darin, daß er in der Eucharistie Brot und Wein als Zeichen seiner leiblichen Gegenwart benützt und unter diesem Zeichen verhüllt bei uns weilt. Würde er sich ohne diese Zeichen zeigen, unverhüllt, so bedeutete dies das Ende der Geschichte.

Die dichteste Form der leiblichen Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein hat ihren Sinn nicht in sich selbst. Christus ist vielmehr in dieser Weise da, damit wir in Brot und Wein sein Fleisch essen und sein Blut trinken. Der Vorgang des Essens gehört auch zum sakramentalen Zeichen, das nicht nur bezeichnet, sondern auch bewirkt, was es bezeichnet. Im Essen des eucharistischen Brotes geschieht innigste Vereinigung mit Christus in seiner Menschheit, ein reales, leibhaftiges Einswerden. Hier ist also Christi Leib selbst das Mittel der Vereinigung mit dem Herrn, was bei der Taufe und den anderen Sakramenten nicht zutrifft. Man kann daher sagen: Von dem her gesehen, was Christus im sakramentalen Geschehen tut, verwirklicht sich in der Eucharistie in unüberbietbarer Weise jene Einheit mit der verklärten Menschheit des Herrn, von der unsere Vollendung getragen wird. Hier geschieht wegen der besonderen, leibhaftigen Gegenwart Christi in vollkommener Weise die Antizipation unseres Eschaton, die Kulmination unserer Einheit mit Christus und der in ihr begründeten Gemeinschaft mit ihm in dieser Zeit.

Bei aller Betonung dieser Kulmination darf natürlich der große Unterschied zur Vollendung nicht übersehen werden. Auch die vollkommenste Weise der Antizipation des Eschaton geschieht in der Verhüllung des sakralen Zeichens, und sie geschieht an uns Menschen, die wir noch unterwegs auf der Pilgerschaft sind, wo unsere Einheit mit Christus der ständigen Bewährung und Gefährdung ausgesetzt ist, und wo wir auch noch nicht fähig sind, dem in der sakramentalen Selbsthingabe Christi liegenden Angebot des Herrn voll zu entsprechen. Trotzdem bleibt bestehen: Hier gibt sich der Herr in seinem Menschsein selbst als Gabe; hier vereint er uns mit sich und realisiert das Eschaton an uns, soweit das in unserem sterblichen Leben überhaupt realisierbar ist. Diese im Empfang des Sakramentes verwirklichte Christusvereinigung hat zum Ziel den völligen Durchbruch der Christuswirklichkeit in uns und jene vollkommene Einheit mit ihm, die in der Auferstehung des Fleisches geschieht. Dieser Zusammenhang wird ausdrücklich in Jo 6, 54 ausgesprochen: „Wer

¹⁰ Paul VI., Enzyklika „Mysterium Fidei“, AAS 57 (1965) 764; Instruktion „Eucharisticum Mysterium“ n. 9.

mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage.“ Der Sinn der eucharistischen Speise ist also nur vom Eschaton her zu verstehen. Damit steht der auf die vergangenen Ereignisse des Abendmahles, des Kreuzestodes und der Auferweckung Jesu zurückweisende Charakter der Eucharistie keineswegs im Widerspruch. Denn in seinem Hinübergang zum Vater in Tod und Auferstehung ging Jesus Christus in sein Eschaton ein, an dem er uns Anteil gibt. Unsere Vollendung besteht ja in nichts anderem als in der Teilhabe an Christi Vollendung.

In der eucharistischen Speise gibt sich uns der in die Vollendung eingegangene Herr in seiner verklärten Menschheit zum Genuß, damit wir dadurch zu immer innigerer realer, geistgewirkter Einheit mit ihm verwachsen, bis hin zur vollkommenen Einheit mit ihm in der eschatologischen Vollendung. Mit dieser immer inniger werdenden Einheit wächst auch die aus ihr entspringende Christusgemeinschaft zu immer tieferer Intimität. In dieser Gemeinschaft mit dem Sohn ist uns dann aber auch jene alles Menschenbegreifen übersteigende Intimität mit dem ewigen Gott und Vater gegeben, in der wir unsere letzte Erfüllung und damit unsere Seligkeit finden.

Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*

Von Professor Wilhelm Breuning, Bonn

Es sind nicht nur — wohl nicht einmal in erster Linie — die theologischen Schwierigkeiten, die den Priester in seiner Selbsteinschätzung unsicher machen. Aber dort, wo das Vertrauen in Sinn und Bedeutung unseres Dienstes aus sehr vielen Gründen angefochten ist, stellen sich auch theologische Fragen ein. Wenn sie keine Antwort finden, werden die existentiellen Schwierigkeiten wieder größer und können zu einer wirklichen Vertrauenskrise führen. Andererseits gilt im Bereich der Glaubenswirklichkeit der Kirche immer noch, daß theologisch richtige Sinndeutungen in situationsbedingten Krisen nicht nur theoretische Schwierigkeiten ausräumen, sondern auch Licht in den gelebten Glauben geben können. In diesem Sinn wollen auch diese Überlegungen helfen. Sie können natürlich nicht wissenschaftlich gründlich die vor allem geschichtlich oft sehr verwickelten Fragen im Detail untersuchen. Aber es soll wenigstens versucht werden, eine Linie aufzuweisen, die unseren priesterlichen Dienst mit der wesentlichen Wirklichkeit der Kirche selbst verbindet und damit von innen her sinnvoll macht.

Wenn man nun die dogmatischen Schwierigkeiten hinsichtlich des priesterlichen Dienstes zu artikulieren und auf einige Grundnenner zu bringen versucht, so konzentrieren sie sich einmal auf geschichtliche Fragen, die mit der Wandlung des amtlichen Dienstes im Lauf der Kirchengeschichte zusammenhängen. Einen besonderen Schwerpunkt dieser Fragen bildet der Komplex, der mit der Anfangsentwicklung der amtlichen Dienste im Neuen Testament gegeben ist.

Damit zusammenhängend, aber doch auch wieder darüber hinaus, beunruhigt uns die Frage nach dem eigentlichen Inhalt des priesterlichen Dienstes. Ist es die Verkündigung? Ist es der kultische Vollzug der Sakramente? In welchen Funktionen ist der Priester wirklich unvertretbar? Und wenn seine Aufgabe im Dienen liegt, hat er dann etwas vor den anderen Gliedern in Gottes Volk voraus? Bedarf es zum Dienen noch einmal einer eigenen sakramentalen Weihe über die Taufe hinaus?

Andererseits erhebt sich die Frage: Das Sprechen vom Dienst ist schön und gut. Ist das Amt in der Kirche über diesen schönen menschlichen Gedanken des Dienstes hinaus letztlich aber nicht doch durch seine Autorität gekennzeichnet? Dienstbereitschaft mag zum notwendigen Berufsethos des richtig verstandenen Priestertums gehören, ist aber für den Gläubigen nicht viel wichtiger, daß er im Priester den Gesandten Christi vor sich hat, der mit der Vollmacht seines Herrn ausgestattet ist?

* Vortrag, gehalten auf verschiedenen Regional-Priesterkonferenzen im Bistum Trier.

Angesichts derartiger Fragenkataloge glaube ich, daß wir bei einer solchen Besinnung, wie wir sie uns vorgenommen haben, die Frage nach dem Ursprung des Amtes in der Kirche nicht übergehen dürfen, auch wenn wir in diesem weiten Feld nur ein paar Lichter aufstecken können. Vielleicht ermöglichen sie einen Weg, der insgesamt doch zusammenhängt, auch wenn die Zwischenstrecken selbst im Dunkeln bleiben. Andererseits wollen wir die Fragen nach der Autorität des Amtes und nach der Sakramentalität des priesterlichen *Ordo* als Kristallisationspunkte nehmen.

I. Zu den historischen Fragen

Die geschichtlichen Fragen könnte man etwa so zusammenfassen: Wie wesentlich gehört ein amtlicher Dienst schon in den Anfängen der Kirche zu ihrem unveräußerlichen Wesen?

Das Amt ist sicher nicht auf einmal und nicht in seiner heutigen Gestalt da. Die heutige Gestalt resultiert sowieso aus einer ganzen Folge von Entwicklungen, die aufs engste mit der Stellung der Kirche in der Welt und zur Welt zusammenhängen. Aber hier liegt auch eine sehr ernst zu nehmende Schwierigkeit: Nicht alles, was sich im Lauf der Geschichte wandelt, behält dabei sein Wesen. Es gibt Einbrüche, die die frühere Realität untergehen lassen. Andererseits aber verliert nicht alles, was sich wandelt, im Lauf seiner Geschichte die Identität mit sich selber. Der lebendige Mensch ist in dieser Hinsicht ja das beste Beispiel.

Wenn das Amt im Lauf seiner Geschichte Wandlungen erfahren hat, gehört es zu den Wirklichkeiten, die ihre Identität mit sich selbst und mit ihrem Ursprung durchgehalten haben? Und selbst wenn das der Fall wäre — es gibt auch die ideologische Selbstbehauptung des Establishments. Viele grundsätzlich zum Glauben bereite Katholiken wittern in manchen amtlichen Selbstdarstellungen doch so etwas wie eine Ideologie kirchlich-amtlicher Selbstbehauptung.

Fragt man nach der Identität einer sich wandelnden Wirklichkeit mit sich selbst, so spielt die Frage nach dem Ursprung eine besondere Rolle. Es handelt sich ja um die Frage, ob eben dieser Ursprung sich durchgehalten hat. Eine positive Antwort für das kirchliche Amt wäre hier schon eine große Hilfe. Denn das Amt würde ja dann in den Bannkreis des auferstandenen Herrn selbst zu stehen kommen und würde, wenn es von ihm her begründet werden kann, nicht in den Verdacht menschlicher Selbsterhaltungsideologie führen. Aber wir müssen zunächst einmal sehr ehrlich zugeben, daß sich hier im Bereich des Neuen Testaments einige brennende Fragen stellen: Die Anfänge des priesterlichen Dienstes im Neuen Testament sind nicht in jeder Hinsicht greifbar. Demgegenüber hat sich die kirchliche Lehre selbst immer wieder betont auf

den Ursprung berufen: Priesterlicher Dienst gehört nicht nur zum faktischen Wesen der Kirche von Anfang an, sondern ‚er ist durch Christus selbst eingesetzt‘. Im letzten und wesentlichen unterliegt er also nicht der Verfügungsmacht von Menschen, sondern er ist — wie wir sagen — ‚göttlichen Rechtes‘. Läßt sich dieser Anspruch durchhalten?

Konkretisieren wir noch einen Augenblick die Schwierigkeiten! Wir nehmen wahr, daß es offenbar in der frühen Kirche einen wesentlichen Sektor gegeben hat, in dem Amtsstrukturen nur eine sehr geringe Rolle gespielt haben, um so mehr aber die charismatische Aktivität in der Gemeinde — im Bereich der paulinischen Missionskirchen nämlich, nach Ausweis besonders des 1. Korintherbriefs. Es sind vielmehr die sogenannten „frühkatholischen“ Schriften des NT, in denen die Amtsstruktur besonders betont wird. Welchem einigermaßen ökumenisch aufgeschlossenen katholischen Christen versetzt das nicht doch irgendwie einen Stich? Er empfindet es zumindest als eine kühle Dusche, daß eben die frühkatholischen Schriften die neutestamentlichen Spätschriften sind. Nach den heute geläufigen Vorstellungen sind sie damit doch schon am weitesten von der Reinheit des Ursprungs entfernt.

Die angegebenen Fakten — so unvollständig sie aufgezählt sind — stimmen. Es kommt aber darauf an, in welchem Licht man sie sieht. Dazu ein paar sehr gedrängte Überlegungen.

1. Auch wenn wir über den Aufbau der allerältesten Gemeinde nur aus relativ später Zeit genauer unterrichtet sind¹, unterliegt es doch keinem vernünftigen Zweifel, daß in dieser Gemeinde menschliche Personen einen wesentlichen Aufbaudienst zu leisten hatten, und zwar nicht je für sich nebeneinander, sondern als Personengemeinschaft. Die Apostelgemeinschaft in einem engeren Sinn² hatte den wesentlichsten Aufbaudienst zu leisten, indem sie die Kontinuität vom auferstandenen und ‚historischen‘ Jesus zur späteren Gemeinde darstellte und verwirklichte. Was dieses Moment der Gemeinschaft bedeutet, ist am großartigsten wohl in dem Modell ausgedrückt, das am Anfang des 1. Johannesbriefs steht: Die menschliche Augenzeugengemeinschaft vermittelt die

¹ Sofern es die lukanische Apostelgeschichte ist, die davon berichtet, der es aber gerade auch darauf ankommt, die fortgeschrittene Kirche einer späteren Zeit in ihrer Kontinuität zur Urkirche zu zeigen und nicht nur die Verhältnisse der Urkirche für sich allein zu schildern.

² Dabei können die erheblichen Schwierigkeiten in der Umgrenzung der verschiedenen Apostelbegriffe außer acht bleiben. Daß der Gedanke sich in der Nähe der lukanischen Festlegung der Apostel auf die Zwölf befindet, würde nicht ausschließen, daß er doch auch für ein Apostolat im weiteren Sinn offen bliebe.

Christus- und Gottgemeinschaft³. Daß anderseits der Auferstandene als der vom Vater erwiesene Herr die apostolische Sendung erteilt, ist eine vielfältig im NT wiederkehrende Grundüberzeugung⁴.

2. Es ist zwar nicht ganz unwichtig, daß es auch in den „frei“ charismatischen paulinischen Gemeinden unter anderen Funktionen die des Vorstehers gibt. Aber bedeutsamer ist die Tatsache, daß die Verpflichtung der Gemeinde allein auf das Evangelium eine persönliche Bindung an Paulus nicht aus-, sondern einschließt. (Nicht im Sinn einer Parteinahme für ihn, als ob er selbst die heilsentscheidende Person für die Gemeinde sei — vgl. dazu gerade 1 Kor 1—4 —, sondern im Sinn einer bleibenden geistlichen Vaterschaft des Apostels selber — vgl. 1 Kor 4, 15). Auch hier ist Gemeindeaufbau zugleich personale Übermittlung. Und gerade bei Paulus ist es schwer zu übersehen, daß diese Übermittlung ihren Anspruch nicht nur aus dem persönlichen Engagement des Apostels für das Evangelium ableitet, sondern Paulus weiß sich von Christus selbst bevollmächtigt — in einem Sinn, daß nicht jeder gleich Engagierte eben denselben Anspruch erheben könnte (vgl. u. a. den Anfang des Galaterbriefs).

3. Es entspricht durchaus dem Wachstumsgesetz einer werdenden Kirche, wenn in apostolischer Zeit die Frage nach einer Weitergabe der apostolischen Funktion eine noch untergeordnete Rolle spielt. Das personale Kontinuum zum Auferstandenen war in der Kirche ja selbst noch lebendig. Die Frage nach der Weitergabe einer solchen personalen Aufbaufunktion wurde eigentlich erst bedeutsam, als die erste Generation Abschied nehmen mußte. Daß dabei die „Augenzeugenfunktion“ der Apostel unübertragbar war, bedarf keiner Erläuterung. In diesem Zusammenhang berichten nun die Spätschriften des NT — frühere konnten es nicht sein, wenn man keinen unhistorischen Anachronismus erwartet —, daß eine „Institution“, die es allerdings anfanghaft und von verschiedenen Ansatzpunkten her schon zu Lebzeiten der Apostel gegeben hatte, ihren eigentlichen Sinn erst bekommt (vgl. die Pastoralbriefe an vielen Stellen): der Episkopos-Presbyter⁵, dem die Aufgabe zukommt, die Kirche auf dem Grund zu bewahren, auf dem sie gebaut wurde: der

³ Wir verwerten den Gedanken von 1 Joh 1,1—3 nur, sofern hier ein Modell aufgebaut ist, das von der Lebensgemeinschaft mit dem historischen Jesus aus die Weitervermittlung der Christusgemeinschaft begründet. Wenn also der Kreis, der sich in dem „Wir“ verbirgt, keine Apostel, sondern spätere Charismatiker sind, hebt das das hier gemeinte Modell nicht auf.

⁴ Vgl. sowohl die pl wiederholte Berufung auf die Bevollmächtigung durch den erhöhten Herrn als auch die mannigfachen Formen der Missionsbefehle in den Auferstehungsberichten der Evv und am Anfang der Apg.

⁵ Die Durchlässigkeit beider Begriffe füreinander kommt besonders deutlich in Apg 20, 17 u. 28 zum Ausdruck.

Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn⁶. Das Bewahren kann aber gerade bei einer so lebendigen Wirklichkeit nicht in der Tradition von Formeln liegen, jedoch auch nicht in der Erfindung einer neuen Verkündigung. Wenn man hier einen Gedanken hinzunimmt, den Bultmann bei der Erklärung der Parakletsprüche in seinem Johanneskommentar treffend geäußert hat, kommt man dem Sinn dieses Bewahrens nahe: Die Eigentümlichkeit der Verkündigung liegt darin, daß nichts Neues in die Christusverkündigung eindringen darf, daß diese aber durch den Geist immer wieder neu sein muß.

In diesem Zusammenhang sehen jedenfalls die Spätschriften des NT die Funktion des Amtes. Dann ist es aber klar: Bei dieser „Institution“ steht nicht die Starre eines Establishments im Blickpunkt, sondern ein personal-menschlicher Dienst ist gefragt.

Es ist dann auch nicht verwunderlich, wenn die Verkündigung die Hauptrolle bei dieser Aufgabe spielt, die Gemeinde auf dem Grund zu bewahren, auf dem sie erbaut wurde. Allerdings darf man auch nicht in die Einseitigkeit fallen, nur noch Verkündigung zu sehen: Alles ist gemeint, was in den Lebensäußerungen der Gemeinde des Auferstandenen der koordinierenden Kraft bedarf. Freilich, wo nichts zu koordinieren wäre, da läge auch der Dienst des Episkopos brach.

Bei der kurzen Behandlung könnte natürlich trotz allem noch der Eindruck entstanden sein, es gehe wieder einmal nur darum, apologetisch zu zeigen, wie recht wir haben, wenn wir das Amt als Mitgift der apostolischen Kirche verteidigen. Die eigentliche Absicht aber war folgende: Gerade eine unbefangene Würdigung der Ursprünge des Amtes ist dazu angetan, die starre Institutionalisierung zu überwinden. Das Amt wird hier zu einem „humanen“ Faktor in der Kirche. Denn wo es darum geht, nichts Neues, denselben Christus aber stets neu zu verkünden, ist doch der gläubige Mensch im Priester angesprochen. Eben diese Funktion kann aber der Kirche niemals fehlen. Sie ist eine Grundstruktur der Kirche, die mit ihrer Christusbestimmtheit als geschichtliche Kirche von den mit Vollmacht gesandten Aposteln her wesentlich mitgegeben ist.

II. Die Autorität des Amtes

Wenn hier zunächst einmal auf die im besten Sinn „menschliche“ Funktion des Dienstes hingewiesen wird, ist darin auch ein Stück Polemik enthalten. Nicht nur gegen Auffassungen aus früherer Zeit, die den Dienstcharakter des Amtes nicht genug herausstellten. Es gibt heute eine Tendenz, den Hauptinhalt des priesterlichen Dienstes aus der „Vorsteherfunktion“ abzuleiten — nach dem Motto: Wenn Ordnung herrschen soll, muß die Gemeinde einen Leiter haben. Dahinter steht sicher auch

⁶ Vgl. 2 Tim 1, 10 f mit 2, 2.

eine richtige Erkenntnis: daß nämlich Anarchie die ungerechteste und willkürlichste Gemeinschaftsordnung darstellt. Aber andererseits ist die allzu arme Beschränkung des Amtes auf eine — wohl oder übel notwendige — Leitungsfunktion auch wieder einmal von neuem dazu geeignet, eine bloße, leere Autoritätsstruktur aus dem Amt zu machen. Sie hat keinen Inhalt, aber man kann sie, wenn Ordnung herrschen soll, auch nicht entbehren. Mit dem nicht genügend theologisch angewandten sozialphilosophischen Argument, daß die Kirche — als Gemeinschaftsstruktur unter Menschen — auch eine echte Autorität haben müsse, wenn sie bestehen wolle, ist schon viel Schindluder getrieben worden. Autorität kann sich gerade nicht als Autorität entwickeln, sondern nur indem sie sinnvoll in das Lebensganze einer Gemeinschaft integriert wird. Und so erscheint auch nach der Sicht des NT Autorität nicht als leere, formale Autorität, sondern als menschlich sinnvoll angelegter Dienst. In dieser Form gibt es ihn in keinem anderen Gemeinwesen genau so, weil er ganz an der besonderen Wirklichkeit der Kirche orientiert ist. Er ist, wenn wir die vorhergehenden Gedanken wieder aufgreifen und von einem neuen Gesichtspunkt aus betrachten, die stets aktuelle *traditio* des ganzen Christus. Der Nachdruck kann dann also nicht darauf liegen, daß die Kirche auch Autorität haben muß. In gewisser Beziehung müßte man hier sagen: die Kirche hat mit der Autorität Christi genug. Aber wenn es in der Kirche einen Dienst geben muß, der die Kirche auf dem Grund des Auferstandenen hält, dann ist die zweite Frage die der Vollmacht und der Ausrüstung zu diesem Dienst. Sie hat aber nur Sinn, wenn sie die zweite Frage bleibt. Denn nicht Autorität an sich ist in der Kirche eine Gnadenwirklichkeit Christi, sondern allenfalls das Charisma und die Vollmacht, die zu einem Dienst in der Kirche gegeben werden, der nicht nur ein dürres Autoritätsskelett darstellt, sondern mit der lebendigen Wirklichkeit Christi zusammenhängt.

Über die Theologie der Sendung ist nun in der Kirche schon viel nachgedacht worden. Es gibt wahrhaftig auch Worte der Vollmacht: „Wer euch hört, hört mich!“ (Lk 10, 16)⁷. Und schon 1 Clem 42—44 zieht die berühmte Sendungslinie durch: Gott — Christus — Apostel — Bischöfe. Diese Sendungslinie steht auch noch im Hintergrund, wenn spä-

⁷ Wenn wir hier ein Wort herausgreifen, das gerade bei Lk wieder diese typische, von seinen Parallelstellen abweichende Form erhalten hat, dann geschieht es um der Prägnanz der Formulierung willen. Die Aufgabe, die hier nicht als solche angegangen wird, wäre, zu zeigen, daß es im NT einen vielfältigen Widerhall von der Auffassung gibt, daß den Aposteln eine Sendung zuteil wurde, die sie weder mit allen in jeder Hinsicht gemeinsam haben noch auf alle in derselben Weise übergegangen ist. Aber gerade diese Seite war im katholischen Amtsverständnis ja nie unterentwickelt, und wir dürfen ihre Richtigkeit hier einmal voraussetzen.

ter die Theologie der kirchlich-amtlichen Stellvertretung entwickelt wird. Der Gesandte Christi steht der Gemeinde gegenüber. Er ist sein *vicarius*. In seiner Person legt der Papst dem Volk Gottes die Lehre aus. *In persona Christi* handelt der Priester, wenn er die Eucharistie feiert.

Daß es in der Kirche wirklich die apostolische Vollmacht gibt, daß sie nicht von unten gegeben wird, sondern vom Herrn her kommt und daß nicht alle die apostolische Vollmacht haben, ist in der katholischen Lehre vom Amt immer wieder betont worden. Es kann sicher nicht bezweifelt werden, daß diese Lehre selbst auf dem apostolischen Fundament mitaufruht. Das wird also alles ausdrücklich bejaht, braucht aber nicht wieder eigens entfaltet zu werden. Richtig verstanden und eingeordnet liegt in dieser Überzeugung ein wesentlicher Teil des Bekenntnisses, daß nicht die Gemeinde sich selbst führt, sondern daß ihr Herr Vollmacht als Gabe zum Aufbau des Ganzen schenkt, wem er sie geben will. Aber es ist heute sicher auch an der Zeit zu fragen, ob die Theologie der Sendung ihre Prägung von Christus her rein bewahrt hat, oder ob nicht auch kritisch zu bedenken ist, wieweit sich mit der biblischen Auffassung von der Sendung in Vollmacht andere Vorstellungen verquickt haben. Ohne um den heißen Brei zu lange herumzugehen, heißt das: Hat das hierarchische Denken nicht auch wesensfremde Züge in die Theologie des Apostolats hereingetragen? Im hierarchischen Weltbild spiegelt sich die Majestät der Spitze je nach dem Grad der Ableitung in den untergeordneten Stufen. Sie repräsentiert sich darin. Eben das erhebt aber die Vertreter der Majestät selbst über die Untergebenen.

So sehr die Kirche die Herrschaft Christi als die Herrschaft des allein Würdigen preist und daran ihre uneigennützige Freude hat, so feiert doch Christus selbst seine Herrschaft nicht als sein letztes Ziel. Im Gegenteil, der innerste Sinn seiner Herrschaft liegt für Christus darin, daß er Macht hat, sich mitteilen zu können. Auch der Sinn aller kirchlichen Sendungsstruktur kann nur darin bestehen, ihn mitzuteilen. Die Kirche kann nicht die Herrschaft Christi feiern, um für sich selbst dabei dann auch eine Überhöhung herauszuschlagen. Kirchliche Vollmachtsträger können nur Christus tradieren — und sie können für sich dabei nicht mehr von Christus und seiner Herrschaft reservieren, als sie allen mitteilen. Die Folge ist dann aber auch, daß die Repräsentation Christi durch das Amt nicht für sich allein stehen kann. Stellvertretung Christi gibt es nicht als absolute Wirklichkeit in der Kirche. (Es geht hier nicht um die Frage, woher die Vollmacht kommt, sondern wie sie sich in die Kirche einordnet!) Apostolische Stellvertretung Christi gibt es nur, wenn die Beauftragten nicht in das falsche Bild der Kirche als Pyramide eingeordnet werden. Überspitzt könnte man sagen: Die Kirche teilt nicht Christus einfachhin mit, sondern wie sie ihn besitzt: als die Gemeinschaft mit ihm. Die Linie der

Sendung läuft also in der Geschichte des Volkes Christi nicht absolut, sondern stets relativ zu der Wirklichkeit der Kirche, daß sie Christusgemeinschaft ist. Die Linie der Sendung im priesterlichen Dienst und die Wirklichkeit der Kirche, daß sie *Communio* ist, sind nicht nebeneinanderherlaufende Gesichtspunkte, sondern Sendung und *Communio* verschränken sich ineinander. Dürfen wir für diesen Sachverhalt noch einmal das Modell von 1 Joh 1, 1—3 heranziehen?⁸ Die Christusgemeinschaft ist sowohl Ausgangspunkt als auch je wieder Ziel der Kirche. Dazwischen kann sich keine Superkirche von besonders Bevorzugten etablieren.

Von da aus gewinnt auch die Wiederentdeckung der Kollegialität im kirchlichen Amt ihre Bedeutung. Auch da wird noch einmal anders deutlich, daß es alles Kirchliche nicht absolut als solches für sich allein gibt, losgelöst von allen anderen in einem für sich allein stehenden Vollmachtsträger⁹. Kirche ist Christusgemeinschaft, und zwar — was die *Communio* angeht, nicht hierarchisch, sondern von den ersten angefangen bis zu den letzten. Auch wo der einzelne in wirklicher Vollmacht handelt — und zwar solcher, die er nicht mit allen gemeinsam hat —, kann er nur in der Sendung Christi stehen, wenn er zuerst schon der Kirche als Ganzer angehört. Er ist also nie Vollmachtsträger absolut für sich allein und unabhängig von der *Communio*, die die Kirche ist. Erst stehen die Apostel in der Gemeinschaft mit Christus, dann werden sie gesandt. — So hört sich das schon wie eine Banalität an, aber ist es in der Praxis des kirchlichen Amtes auch immer so gelebt worden? Wird es heute wirklich gelebt?

Das hat seine Wirkung auf den Stellvertretungsgedanken. In der Kirche gibt es den Gesandten Christi nur, sofern er brüderlich in der Gemeinschaft steht. (Daß damit ein sehr schwieriges Moment in die Bestimmung des Amtes miteinfließt, ändert nichts an der Tatsache, daß der „Schismatiker“ nicht mehr in der formalen Sukzession der Apostel steht^{9a}. Wie die Geschichte des Spätmittelalters gezeigt hat, wird die

⁸ Das Problem, die Stelle in diesem Zusammenhang noch einmal zu erwähnen, sei nicht übersehen. Es liegt darin, daß die hier sprechende Gemeinschaft wohl aus späten Charismatikern besteht. Aber die daraus abgeleitete Folgerung gilt auch für amtliche Verkünder: Auch sie sind keine Superkirche und auch sie legitimieren sich zusammen mit ihrer Sendung aus ihrer Christusgemeinschaft heraus zum Dienst. Gerade die Christusgemeinschaft ist auch für ihre geschichtlich greifbare Sukzession im Amt der Inhalt.

⁹ Damit soll nicht etwa dem Papst sein Primat bestritten sein. Aber es könnte daran klar werden, daß gerade seine Primatsakte kollegiale Akte sind, insofern er da als Haupt des kollegialen Bischofsamts handelt.

^{9a} Die Theologie hat eine materiale Sukzession (= Gültigkeit der Weihe) von der formalen (= realisierte Gliedschaft im Kollegium als In-Gemeinschaft-Miteinanderstehen) unterschieden und folgerichtig letztere dem Schismatiker abgesprochen.

Kirche auf eine Zerreißprobe gestellt, wenn ihr „Einheitsamt“ in solchen Situationen mitbetroffen ist.) Christusrepräsentation ist also in der Kirche primär gemeinschaftsgebunden. Man kann den amtlichen Diener auf seiten Christi nicht einfachhin der Kirche gegenüberstellen, sondern seine Bindung an die *Communio* der Kirche ist eine zumindest ebenso wichtige Voraussetzung für seinen Dienst.

Wenn man das deutlich sieht, dann kann man nicht nur, sondern muß man doch wohl ein eigenes Charisma des Herrn annehmen, das den Presbyter befähigt, an seinem unvertretbaren Platz einen in der geschichtlich-apostolischen Kirche notwendigen Dienst zu verrichten, damit die Kirche das sein kann, was sie kennzeichnet: *Communio* mit Christus.

Wir haben die Kollegialität des Amtes erwähnt. Wir haben sie der „Kollegialität“ der ganzen Kirche zugeordnet. Aber wir müssen auch noch eine Eigentümlichkeit dieser Kollegialität ans Licht stellen, in der sie besonders klar im Dienst der *Communio* zu greifen ist. Auch hier verschränken sich Sendung und *Communio*. (Und es wird auch hier deutlich, daß wir statt „Kollegialität“ viel besser von „Brüderlichkeit“ sprechen sollten.)

Die Kirche ist *Communio* über die aktuell versammelte Gemeinde hinaus. Dafür hat sie ein eigenes „menschliches“ Organ. Der amtliche Diener stellt die „menschliche“ Verbindung der hier versammelten Gemeinde zu ihrem Bischof her; und der Bischof lebt in *Communio* — d. h. in ständigem Konsens — mit seinen Brüdern im bischöflichen Dienst und mit dem Träger des Petrusamts, das seinerseits wieder der aktuellen (oder leicht zu aktuierenden) Einheit der Bischöfe und damit aller Kirchen dienen soll.

Das alles zeigt aber auch, wie offen die Struktur des Amtes in der Kirche im Grunde ist — und auch sein muß. Die Verbindung mit der Gesamtkirche stellt der Priester nicht als zum Sakralsymbol erstarrter Statist her, sondern durch seine gläubig-menschliche gemeinschaftsbildende Kraft. Andererseits zeigt sich aber, daß der Priester diese Aufgabe des Amtes nur erfüllen kann, wenn er nicht autark als Monade lebt. Nicht nur, indem er innerhalb seiner Gemeinde brüderlich wirkt, er muß auch getragen sein von der Brüderlichkeit seiner Mitbrüder im Amt — und damit letztlich wieder von der Brüderlichkeit der ganzen Kirche. Wie wichtig darin seine Gemeinde für ihn selbst wird und wie sehr sie ihn aktiv trägt, ist ebenfalls deutlich.

In gewisser Beziehung könnte man so den Priester als Schnittpunkt zwischen den Einzelgemeinden und der ganzen großen Kirche ansehen. Der Aufbau der Kirche kennt dafür ein eigenes Organ, bei dem es so sehr auf die gläubig gelebte Menschlichkeit ankommt und das eben nicht nur durch die Sachlichkeit von Verfassung und Institution wirkt.

III. Die Sakramentalität des priesterlichen Dienstes

Bei all dem war noch nicht die Rede von der kultisch-priesterlichen Stellung des amtlichen Dieners. Mit Bedacht! Das NT gebraucht für die kirchlich-amtlichen Diener keine Titel aus der Sakralsprache des AT oder der heidnischen Kulte¹⁰. Man kann sich darüber streiten, ob die nachfolgende Zeit gut daran tat, den kultischen Priestertitel nun doch für die kirchlich-amtlichen Diener zu übernehmen. Das geschichtliche Detail, das zur Beurteilung notwendig wäre, ist hier sehr verschlungen. Aber die Frage nach dem Titel ist nicht die wichtigste Frage in diesem Zusammenhang. Sie soll gewiß nicht als bedeutungslos abgetan werden. Aber für unseren Zweck müssen wir uns doch wohl einen anderen Zugang suchen. Ich sehe da r i n eine Möglichkeit, daß wir uns fragen, ob der amtlich-kirchliche Dienst etwas mit einer „heiligen“ Wirklichkeit zu tun hat.

Im Grund haben wir diese Frage im Ansatz schon mitbeantwortet. Heilig ist die Christuswirklichkeit der Kirche. Freilich haben wir in Christus die „Heiligkeit“ Gottes erst richtig verstanden. An ihm haben wir erst wirklich erfahren, wie sehr Heiligkeit und Liebe in Gott identisch sind. Vorchristliche Vorstellungen von der Heiligkeit sind damit überholt, wieviel richtige Ansätze sie auch hatten. Gottes Heiligkeit ist in der Welt, weil er uns den Sohn geschenkt hat. Christus hat uns in die Heiligkeit Gottes mitgenommen, weil er für uns zum Vater gegangen ist. Gott ist ein-zig und unvergleichlich — und wir haben es erfahren gerade durch die Weise, wie er sich uns im Geist des Auferstandenen mitgeteilt hat. Die Frage nach der Heiligkeit der Kirche ist die Frage nach ihrer im eigentlichen Sinn t h e o l o g i s c h e n Struktur.

Die Urkirche hat diese Frage von Christus, unserem Hohenpriester, und vom Heiligen Geist sowohl des Auferstandenen als auch des Vaters her beantwortet. Sie hat die dem alten Bundesvolk verheißene Qualifikation, daß es ein heiliges Volk sein werde (Ex 19,6), auf sich bezogen (1 Ptr 2, 9).

Ist es dann abwegig, wenn man bei der Frage nach der Sakramentalität des *Ordo* gerade von der Schrift her zunächst einmal von der Qualifikation des ganzen neuen Gottesvolkes als einer heiligen Priesterschaft (1 Ptr 2, 6) ausgeht? Ist es abwegig, wenn man die Heiligkeit der Kirche darin sieht, wie sich ihre Christusgemeinschaft — als Geschenk und Gnade vom Geist her und im Geist angenommen — verwirklicht? Ist aber dann der apostolische Dienst für die Gemeinschaft, von dem wir im vorherge-

¹⁰ Daß es allerdings gerade hinsichtlich des Verkündigungsdienstes Anklänge an sakral-kultische Vorstellungsweisen gibt, ist ein interessanter Tatbestand in diesem — anscheinend nicht erst heute — ineinander verschlungenen Komplex. Vgl. etwa Röm 15, 16 u. a.

henden Abschnitt sprachen, nicht ein strukturelles Aufbauelement dieser „heiligen“ Wirklichkeit des Volkes Gottes und aus diesem Grund sakramental? Natürlich wäre hier nun noch mehr zu der Äußerungsform der Heiligkeit zu sagen, über ihre anwesend dynamische Gegenwart zusammen mit ihrem Verheißungscharakter, über ihren Anruf und die Tatsache, daß Gott sie nur selbst schenken kann, über ihre Kirchlichkeit und ihren notwendig die Kirche zurücklassenden missionarischen Zug. Aber das sei hier nur angedeutet. Kommen wir noch einmal auf die Frage nach der besonderen Sakramentalität des priesterlichen Ordo zurück!

Wenn man von der Qualifikation des Gottesvolkes als „heiligen Volkes“ ausgeht, ist — wieder absolut gesehen — der priesterliche Charakter nicht „heiliger“ als der Taufcharakter. Denn in der Taufe dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen als Person übereignet zu sein und in der Eucharistie in seine *Communio* hineingenommen zu sein, ist der Gipfel aller sakramental zu verleihenden Heiligkeit. Insofern ist die Priesterweihe „weniger“ als die Taufe und die Eucharistie¹¹. Aber wenn wir die personal-gläubige Vollzugsweise des priesterlichen Dienstes an der Gemeinde wie bisher ernst nehmen, dann ist doch eben dieser Dienst eine Lebensäußerung der Kirche, die in ihrem ganzen Wesen sakramental ist. Und er ist ein Dienst, der die Kirche in personaler Kontinuität mit ihrem Ursprung verbindet, der ihr also ganz gewiß nicht „äußerlich“ ist. Der „Weihe“charakter mag dann zuerst auf der Linie eines „Charismas“ liegen, einer Gnadengabe also, die einem nicht für die eigene Heiligung, sondern um der anderen willen gegeben wird. (Die scholastische Theologie hat nun mit Recht auf die grundsätzliche Trennbarkeit von Charismen und *gratia sanctificans* hingewiesen.) Aber auf der anderen Seite müssen gerade auch die Charismen, wenn sie wirklich zu ihrem Ziel in der Kirche führen wollen, von der Person des gläubigen Empfängers einer solchen für andere gegebenen Gnadengabe persönlich-gläubig angeeignet sein. Wenn die Weihe also den Menschen heiligt, dann nicht, indem sie seine Taufe übertrifft, sondern indem sie mit der Berufung in einen besonderen Dienst auch die Gnade gibt, diesen Dienst personal zu vollziehen.

Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, wie sehr die Struktur gerade dieses Sakramentes gemeinschaftlich ist. Die Kirche ist mitbetroffen, wenn einer die Sendung in den apostolischen Dienst erhält — und zwar nicht nur passiv, sondern selbst aktiv. Was anders soll es nämlich bedeuten, wenn die „Form“ des Weihesakramentes in einer Epiklese besteht? Der künftige Diener wird in das Gebet der Kirche hinein-

¹¹ Interessanterweise kennt ja auch das Konzil von Trient nicht völlig gleichartige Sakramente, sondern betont eigens die qualitativen Wertunterschiede. Vgl. DS 1603 = D 846.

genommen, und es soll ihn doch wohl offenbar als Dauerrealität in den Raum hineinnehmen, in dem allein dieser Dienst sinnvoll vollzogen werden kann. Und was die gegenseitige Relation von priesterlichem Diener und heiligem Volk Gottes betrifft, so ist in der Kirche das Empfangen des Glaubens aus der Predigt nicht weniger eine Gnadentat Gottes als das Predigen desselben Glaubens. Solange wir also nicht einem zu schematischen Sakramentenverständnis verfallen sind, werden wir einen Blick für eben die einmalige und besondere Realität dieses Sakraments im einen Ursakrament haben. Aber allem Gerede von einer Standessakralität wäre doch wohl auch der Boden entzogen.

Wenn wir aber nun doch noch einmal Sendung und Sakramentalität miteinander in Beziehung setzen, so dürfte sich noch ein weiteres Ergebnis hinsichtlich des „Priesterlichen“ im kirchlich-amtlichen Dienst abzeichnen: Die sakramentalen Betrachtungsweisen stehen nicht neben den anderen, die mit Vollmacht und Sendung zusammenhängen. Nennen wir diese jetzt einmal mit dem uns geläufigen Begriff der jurisdiktionellen, hirtenamtlichen Aufbaufunktion. Verkünden steht dann nicht als weniger heilige Aufgabe neben der Sakramentspendung. Das Verkünden in seinen vielgestaltigen Formen baut dann sogar primär das neue Gottesvolk als heiliges Volk auf. Aber der sakramentale Dienst steht nicht außerhalb der Verkündigung. Ihre höchste Form, bei der das heilige Volk selbst wieder zu seiner „innerkirchlich“ intensivsten Aktivität gelangt, ist schließlich die Eucharistie. Es ist sicher nicht von ungefähr — auch wenn uns die Schrift über diesen Punkt sozusagen nichts verrät —, daß die Gemeinde nicht Eucharistie feiern kann ohne das Aufbauelement, ohne das es keine kontinuierliche katholische und apostolische Kirche gibt — das Aufbauelement, das freilich — wie wir immer hervorhoben — je eine Person ist¹².

¹² Die Frage nach einer Eucharistiefeier in Ausnahmesituationen ohne Priester kann eine sinnvolle Frage sein — je nach der Ausnahmesituation. (Getrennte kirchliche Gemeinschaften ohne materielle Successio, aber mit Glauben an ein kirchliches Amt und die Realität der Eucharistie.) Eine andere Frage ist, wieweit man sie beantworten kann. Man müßte bei dieser Frage aber aus vernünftigen Gründen den Eindruck vermeiden, als stehe man in der verfaßten Ordnung der katholischen Kirche vor der Aufhebung der Bindung der Eucharistie an den amtlichen Diener und Verkünder in seiner Gemeinde. Hier zeigt sich ein negativer Einfluß einer (vielleicht?) falsch gestellten Frage überhaupt: nämlich danach zu fragen, was denn absolut der Priester allein könne, um daraus scharf herauszufinden, was der eigentliche Kern seines Amtes sei. Auch da dürfte wieder eine typische Vereinseitigung vorliegen, die dem Amt dadurch nahekommen will, daß gefragt wird, worin denn die „potestas“ im eigentlichen Sinn liege. Das Amt sollte nicht zu einseitig aus seiner potestas begründet werden, sondern umgekehrt ergibt sich die potestas aus dem Sinn, den das Amt im Gesamtgefüge der Kirche hat.

Vieles ist hier sicher noch zu bedenken. Aber wenn wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren — die gewisse Lethargie, die uns erfaßt hat, und manche Unsicherheit — so war es mein Bemühen folgendes zu zeigen: Die vielen Fragen, die sich gestellt haben, tragen auch die Möglichkeit in sich, uns der gemeinten Sache näher zu bringen. Freilich ist dafür ein ungewöhnliches persönliches Engagement erforderlich. Das liegt aber — ich hoffe einiges davon gezeigt zu haben — auf der inneren Linie unseres Dienstes selbst. Es ist nicht nur von außen kommende aszetische Verzierung. Das persönliche Engagement ist der innere Anruf des von Jesus gewollten Dienstes¹³. Ohne dieses gibt es keinen Aufbau der Gemeinden. Aber in dem Maß, das als die „Sache“ des priesterlichen Dienstes bejaht wird, erhält der Dienst auch im existentiellen Leben wieder seine Bestätigung; denn die Sache des Dienstes ist die Sache Jesu: daß nämlich seine Kirche sich aufbauen kann als *Communio* mit ihm, dem auferstandenen Herrn, und daß sie daraus ihre *Missio* in die Welt hinein erfüllen kann.

¹³ Es sei nicht verkannt, daß wir mit dieser Betonung des Engagements als Erweis des dem Amt miteingestifteten Sinns auch in den Umkreis der Problematik des Donatismus geraten. Gegen den Donatismus wurde sicher gestellt, daß nicht die Heiligkeit des einzelnen Spenders die Wirkung der Sakramente hervorbringt. Aber unsere Frage setzt früher an. Es ist nicht die Frage, ob Christus auch durch den nicht-engagierten Einzelspender Gnade gibt, sondern die Frage, wieso es überhaupt sinnvollerweise in dem Gebilde „Kirche“ Sakramentenspender in „amtlicher“ Funktion geben kann. Und gerade hier setzt die amtliche Funktion voraus, daß sie grundsätzlich — nicht nur um des Seelenheils des einzelnen Spenders willen, sondern auch zum Aufbau der Gemeinde — auf einen solchen engagierten Glauben hingeordnet ist.

Zur christlichen Gesellschaftslehre, einer jungen, aber notwendigen Wissenschaft¹

Von Professor *Gustav Ermecke*, Bochum

I. Was die christliche Gesellschaftslehre nicht ist.

Eine noch junge Wissenschaft wie die christliche Gesellschaftslehre (im Folgenden = CGL)² steht nach innen hinsichtlich ihres Selbstverständnisses und nach außen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu anderen Wissenschaften notwendig vor vielen offenen Fragen³. Daher ist sie alles andere als eine schon abgeschlossene Wissenschaft — schon weil es so etwas überhaupt auf irgendeinem Gebiet nicht geben kann —, auch nicht hinsichtlich einer ausgebildeten festen Methode und eines allgemein akzeptierten systematischen Aufbaues.

¹ Zur derzeitigen Lage der CGL hat sich besonders kritisch klärend zu äußern versucht H.-J. Wallraff in seinem Beitrag zu „Normen der Gesellschaft, Festgabe von O. v. Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag“, hrsg. v. H. Achinger, L. Preller, H.-J. Wallraff, Mannheim 1965, S. 27—48: „Katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen“. G. Toll, Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen. Kritische Bemerkungen zu zwei Neuerscheinungen aus dem Gebiet der katholischen Sozialwissenschaft, in *Ordo-Jahrb.* 18 (1967) 447—476, bemerkt (S. 457): Der Beitrag von Wallraff sei „zweifelloso einer der bedeutendsten grundsätzlichen ordnungspolitischen Beiträge der letzten Jahre zur katholischen Soziallehre“. Wenn auch im Stil oft wenig präzise, in der Begründung seiner Gedanken nicht tief genug gehend und im ganzen doch nicht auf der Höhe heutiger Diskussion der CGL stehend, wende sich Wallraff mit Recht gegen die Auffassung, die katholische Soziallehre sei ein lückenloses, monolithisches, bis in die konkreten Verhältnisse verbindliches, durch positive Normen geregeltes, unveränderliches, starres, ein Totalmodell präsentierendes „geschlossenes System von tausend und abertausend Imperativen, sie sei ein Gefüge genereller Prinzipien, die in der unanfechtbaren Weise strenger Logik in spezielle Urteile übersetzt werden könnte, ohne daß der Grad der Verbindlichkeit abnehme“ (S. 28 und passim). — So richtig diese Warnung ist, so rennt sie doch, wenn auch nicht bei Praktikern, so doch bei ernstzunehmenden Theoretikern heute weithin offene Türen ein und bringt eigentlich für die CGL, ihren Auf- und Ausbau kaum Verwertbares. —

Zum Problem der CGL vgl. Mausbach-Ermecke, *Kath. Moraltheologie* III (1961) § 2. Ferner G. Ermecke, Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre, in: *Theol. u. Glaube* 1958, 1—18. G. Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964; „Wesen der katholischen Soziallehre“ (19—56); „Sozialphilosophische Grundlegung“ (57—201) sowie unter „Zeitfragen“ (288—365): „Um die Soziallehre der Kirche“ (348—356), „Aktuelle Fragen der katholischen Soziallehre“ (350—360), „Ist die Soziallehre der Kirche noch aktuell?“ (360—365). — Grundlegend sind die Arbeiten von L. H. A. Geck, bes. in Höffner-Verdross-Vito: *Naturordnung in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft*,

Was ihre Methode angeht, mittels welcher sie ihre Erkenntnisse gewinnen und darstellen will, so ist sie abhängig von der Kompliziertheit ihres Gegenstandes und seiner Stellung in der geschichtlichen Wirklichkeit sowie von den Erkenntnismitteln der Erkenntnissuchenden. Was ihre Systematik angeht, so steht sie überhaupt erst noch völlig am Anfang, wie die späteren Darlegungen zeigen werden, und wie ein Blick in die Vorlesungsverzeichnisse und in einschlägige Publikationen zeigt. Eines hat die CGL in der Zeit ihres kurzen universitären Bestehens erreicht, daß ihre Aussagen — wenn auch oft nur polemisch — diskutiert werden, weil jene auf von anderen bestrittenen philosophischen und theologischen Grundlagen beruht, anders ausgedrückt: weil sie auf einem Menschenbild beruht, das Grundlage ist für das Gemeinschaftsbild der CGL, wobei beide wiederum begründet sind in einem bestimmten Gottesbild, nämlich dem der biblischen Offenbarung. Gerade in einem Zeitalter, in dem nach dem Ende einer jahrtausendalten stabilen Sozialverfassung die verschiedensten Interessenstandpunkte um ihre Dominanz und verschiedene Interessengruppen um ihren Platz an der sozialen Sonne kämpfen, empfinden viele die Aussagen der CGL als antiquiert und

Festschrift für Joh. Messner, Innsbruck—Wien—München 1961, 151—182. Vgl. auch W. Weber, Art. Sozialtheologie, in: Kath. Soziallexikon, hrsg. v. A. Klose, Innsbruck—Wien—München 1964, 1093—1098 (beide mit Lit.). — Sehr anregend war die Diskussion zwischen N. Monzel, Was ist christliche Soziallehre? (jetzt in: Solidarität und Selbstverantwortung, München 1959, 11—34) und Joh. Messner, Naturrecht, 5. Aufl., Innsbruck—Wien—München 1960, 129 Anm. 1 und Ders., Naturrecht und Sozialtheologie in: Die neue Ordnung 1966, 367—375. — Zum Ganzen vgl. auch W. Weber, Kirchliche Soziallehre, in: Engelb. Neuhäusler — Elis. Gössmann, Was ist Theologie? München 1966, 244—256. L. Berg, Sozialethik, München 1959.

² Manche rechnen ihren Beginn als eigentlicher Universitätsdisziplin von der Übernahme des ersten Lehrstuhles für christliche Gesellschaftslehre an der Universität Münster 1893 durch Franz Hitze (1831—1921).

³ Der Stand einer Wissenschaft ist zu messen an ihrem Abstand von ihrem Ziel, an der Gemäßheit ihrer Mittel zu seiner Erreichung, woraus sich das Selbstverständnis einer Wissenschaft ergeben kann (und sollte!) sowie von den Beziehungen zu andern Wissenschaften, mögen sie dasselbe Formalobjekt miteinander haben (wie z. B. die theologischen Disziplinen) oder dasselbe Materialobjekt (wie z. B. alle den Menschen betreffenden Wissenschaften) oder in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen (sei es in einem Begründungs- oder Folgeverhältnis, wie z. B. die philosophische Anthropologie in der Begründung der Sozialwissenschaften als Wissenschaften vom Mit- und Zwischen-Menschlichen) oder in einer Fundamental- und Finalbeziehung stehen (d. h. auf philosophischer oder theologischer Grundlage und Zielrichtung, wobei die Philosophie die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin, die Theologie die Interpretation der Wirklichkeit von Gott her auf Gott hin beinhaltet).

fortschrittshemmend⁴, als ideologisch und utopisch⁵. Die innere Problematik der CGL liegt vor allem darin, daß es leichter ist zu sagen, was sie nicht ist⁶, als was sie wirklich ist und welchen Ort sie im Kosmos der theologischen und der sozialen Wissenschaften einnimmt.

1. CGL ist nicht gleich „kirchlicher Soziallehre“.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat das kirchliche Lehramt häufig und eingehend zu sozialen, d. h. gesellschaftlichen Fragen autorativ Stellung genommen, indem es, an jeweilige Zeitfragen und -anliegen anknüpfend, vom Boden des Evangeliums und der gesunden Philosophie her Antworten anzubieten versuchte. Für die CGL hat diese Tatsache eine doppelte Bedeutung: Einmal erhielt sie in diesen Lehraussagen der Kirche verbindliche Wahrheiten vorgelegt, deren Interpretation und Publikation „Katholische Soziallehre“ (Näheres darüber unter 2.) zu dienen hatte. Sodann empfing die CGL wichtige Impulse zur Vertiefung der kirchlichen Soziallehre und zur Vorbereitung ihrer weiteren Entwicklung, vor allem aber um sich ihres eigenen wissenschaftlichen Charakters immer mehr bewußt zu werden.

⁴ Vgl. hierzu G. Toll, s. Anm. 1.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*, hrsg. v. K. v. Bismarck u. W. Dirks, Köln 1964, S. 27 ff. Leider fehlt bei R. die notwendige Klarheit der Begriffe, z. B. der Ideologie. Die soziale geschichtliche Tatsachenwirklichkeit feststellen und sie im Scheinwerfer der biblischen Botschaft ausleuchten, um zu Erkenntnissen der katholischen Gesellschaftslehre zu gelangen, genügt noch längst nicht. So etwas meinen, verkennt die Wirklichkeit und ist selbst „Ideologie und Utopie“. Ohne eine zwischen Tatsachenfeststellung und Offenbarungslehre vermittelnde, den übergeschichtlichen Wesensgehalt des Sozialen erfassende sozialphilosophische und sozialtheologische Reflexion kann nicht ausgemacht werden, wie die Agape heute im sozialen Leben konkret zu realisieren ist. Ohne Hilfe dieser Vernunftsreflexion kommen wir wissenschaftlich nicht zu gültigen christlichen Wesens- und Normerkenntnissen im Heute. Für dieses ist die Offenbarungslehre der Hl. Schrift ohne diese Vernunftsreflexion und die geschichtliche Tatsachenfeststellung, wenn auch nicht in den Grundlagen, so doch in den daraus folgenden Konsequenzen insuffizient. Vgl. demnächst im „Jahrb. für Christliche Sozialwissenschaften“ 1969 unsern Aufsatz über „Ideologie und Utopie“ und H. Wulf, *Ideologien in der Kirche*, in: *Theol. der Gegenwart* 1968, 136 ff.

⁶ Hier liegt eines der berechtigten Anliegen von H. J. Wallraff (s. Anm. 1). — Es ist stets leichter zu sagen, was etwas nicht ist, als was es ist, zu sagen, was verboten, als was geboten ist. Das ist auch bei vielen Aussagen des Naturrechts zu beachten. S. darüber weiter unten im Text.

2. CGL ist auch nicht gleich „katholischer Soziallehre“⁷.

Unter dieser versteht man — die Terminologie ist auch hier schwankend — vornehmlich die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sozialverkündigung der katholischen Kirche. Hier geht es vor allem um die schon erwähnte Exegese der authentischen (= verbindlichen) Lehren der Kirche, um ihre systematische Gliederung, um die Erarbeitung ihres Verbindlichkeitsgrades, um den Dienst an der Weitergabe dieser lehramtlichen Verlautbarungen an andere im inner- und außerkirchlichen Bereich⁸.

3. CGL ist ferner nicht gleich „christlicher Sozialethik“.

Nach dem allen Wirkbereichen zugrundeliegenden bzw. zugrundelegenden Axiom: *agere sequitur esse*, das Wirken folgt dem Sein, ist Seinsentfaltung, muß sich die Lehre vom sittlichen Wirken (*agere*) aufbauen auf der Lehre vom sittlichen Sein des Menschen (*esse*)⁹. Eine der notwendigsten Einsichten hinsichtlich der Lehre über die Zusammenhänge von Wirken und Sein ist die, daß es zwar erlaubt und gewissermaßen notwendig ist, vom Handeln an sich oder seinen verschiedenen Formen als Ergebnis eines vom handelnden Seienden abstrahierenden Geschehens zu sprechen. Es ist ein in Wissenschaft und Leben bekannter Vorgang, daß abstrakt gefaßte Handlungs- (*agere*) und Gestaltungs- (*facere*) Zusammenhänge, z. B. Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaft, Technologie und Technik, Politologie und Politik gleichsam als selbst-

⁷ Anders u. a. N. Monzel, Katholische Soziallehre I. Bd.: Grundlegung (1965), II. Bd.: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur (1967), Köln. Diese u. E. unter falschem Titel erschienenen sowohl in der Methode als auch im Aufbau anfechtbaren Vorlesungen des leider allzufrüh verstorbenen christlichen Gesellschaftslehrers befaßt sich eingehend mit unserer Frage. Leider erscheint hier der völlig antiquierte Ausdruck „Die soziale Sittenpredigt der Kirche“ als Formel für die kirchliche Soziallehre!

⁸ Über den Zusammenhang zwischen kirchlicher Soziallehre und CGL vgl. G. Ermecke, Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre, s. Anm. 1. Über den Wandel wichtiger Lehrstücke der kirchlichen Soziallehre vgl. z. B. L. de Witte, Kirche — Arbeit — Kapital, Limburg 1964.

⁹ Vgl. zu diesem Axiom: G. Ermecke, Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik, Paderborn 1941 sowie Mausbach-Ermecke, a. a. O. I (1959) S. 1 ff. Vom Sein gelangt man nur zum Sollen als Kategorie der gebundenen Freiheit, wenn bei der Selbstverwirklichung und -entfaltung der Mensch in seiner Freiheit um seiner selbst und seines Zieles willen zu bestimmten Entscheidungen gefordert wird. Sollen kommt von einem vorgegebenen Sein immer dann, wenn und soweit es dem Menschen zu seiner freien Selbst- und Zielverwirklichung mehr oder weniger unabdingbar aufgegeben ist. Der Vermittler zwischen Sein und Sollen ist der Wert. Wenn etwas nicht bloß in sich, sondern für das Selbst und seine gemäße Ausverwirklichung wichtig und unabdingbar ist, besitzt es diesen Realitionswert, der Gegenstand des Sollens als Bindung der Freiheit ist.

ständige Größen gefaßt und untersucht werden. Entscheidend ist jedoch, daß es diese abstrakten Handlungs- und Gestaltungsgefüge in der realen Wirklichkeit nicht gibt. Hier begegnen nur Menschen, die sich wirtschaftlich, technisch, politisch usw. verhalten.

Diese Erkenntnis ist gerade auch sozialwissenschaftlich äußerst wichtig; denn wenn man soziale Handlungszusammenhänge ohne den Handelnden — abstrahierend von der Wirklichkeit — begrifflich faßt und verselbstständigt und dann diese Abstraktionen so hypostasiert und organisiert (z. B. rechtlich), daß man dabei den vergißt oder gar verneint, der in diesem Handeln sich darstellt und entfaltet, dann führt eine solche Betrachtungsweise notwendig zu unmenschlichen Handlungs- und Gestaltungsweisen¹⁰. Und das geschieht heute in der Theorie und Praxis des sozialen Lebens unzählige Male und in mannigfachen Weisen, ohne daß es den Theoretikern und Praktikern bislang genügend zum Bewußtsein gekommen wäre.

Weil also der Zusammenhang zwischen Sein und Wirken, zwischen sozialer Seinserkenntnis und normativer Handlungseinsicht sowohl in der geschichtlichen Entwicklung der Soziallehren als auch in ihrer Ausrichtung auf den Dienst am Sozialleben nicht zu leugnen ist, muß sich auch die CGL zuerst als soziale Seinslehre verstehen, die dann Grundlage ist für die soziale Handlungslehre (Sozialethik) und für die soziale Gestaltungslehre i. w. S. (Politologie i. w. S.). Analoges gilt auch für die Sozialmoraltheologie (abgekürzt: Sozialmoral)¹¹, die als theologische Normwissenschaft vom sittlich guten Sozial-Verhalten eine theologische Seinswissenschaft vom Sozialen voraussetzt.

Bis sich erst seit der Mitte und dem Ende des 19. Jahrhunderts die CGL allmählich verselbständigte, hatten vor allem die philosophische Sozialethik und die im Glauben gründende Moraltheologie die Aufgaben zu erfüllen, die heute der CGL zufallen. So jung daher diese auch ist, so alt sind doch die sie beschäftigenden Fragen hinsichtlich ihrer sittlichen Relevanz. Das Neue aber in unserer Zeit ist, daß diese Fragen hinsichtlich ihrer seinshaften Grundlagen, wie sie als übergeschichtliche in der sozialphilosophischen Metaphysik bzw. theologischen Dogmatik studiert und hinsichtlich ihrer geschichtlichen Konkretheit und Wandelbarkeit in verschiedenen den Tatsachen zugewandten Sozialwissenschaften untersucht werden, heute das primäre Forschungsobjekt der CGL darstellen.

¹⁰ Hier liegt „das“ Kernproblem unserer wachsenden „Vergesellschaftung“, „Sozialisation“, d. h. Verstrickung in soziale Zusammenhänge und deren juristische, wirtschaftliche, organisatorische Verselbständigung unter Absehen oder mindestens weitgehender Nicht-Berücksichtigung des Menschen. Zu jenem Vorgang vgl. Johannes XXIII., *Mater et Magistra*, nr. 59—67.

¹¹ Vgl. Mausbach-Ermecke, a. a. O. III (1961) § 1 u. 2.

4. CGL ist sodann nicht gleich „christliche Soziologie¹²“.

Wie es keine christliche Mathematik oder Astronomie geben kann, wohl aber Christen gibt, die sich mit diesen Wissenschaften befassen, so gibt es auch keine „christliche Soziologie“, wenn wir, was heute die herrschende Meinung sein dürfte, unter Soziologie i. w. S. verstehen: das Zusammen von sozialer Tatsachenbeschreibung (Sozialdeskription; diese Bezeichnung erscheint uns sachgerechter als „Soziographie“) und sozialer Tatsachendeutung (Soziologie i. e. S.)¹³, worüber später noch zu sprechen sein wird. Hier kommt es darauf an, daß man mit einer solchen Tatsachenbeschreibung und -deutung nicht das Wort „christlich“ verbinden kann, weil nicht die Tatsachen und nicht die Methoden ihrer Erfassung und Deutung christlich sind, sondern höchstens die Wissenschaftler, die sich damit befassen¹⁴. Allerdings arbeiten diese auch in diesem Bereich, sofern es darin um mehr als bloße Tatsachenfragen geht, immer im Horizont der im Glauben erfaßten Offenbarungslehre.

Mit Recht verwahren sich Soziologen dagegen, daß der Begriff Soziologie verfälscht und für alle Sozialwissenschaften verwandt wird. Allerdings protestieren andere ihrerseits dagegen, daß die Soziologie als einzige Sozialwissenschaft ausgegeben wird oder auch nur als deren wichtigste und notwendigste. Jedenfalls ist CGL nicht gleich „christlicher Soziologie“.

5. CGL ist schließlich auch nicht gleich dem Gesamt „christlicher Sozialwissenschaften“.

Das geht schon daraus hervor, daß wir den Begriff „christliche Soziologie“ abgelehnt haben. Aus der Tatsache, daß diese eine der Sozialwissenschaften ist und sie nicht „christlich“ benannt werden kann, folgt, daß man nicht generell von „christlichen Sozialwissenschaften“ sprechen kann. CGL ist nur eine unter mehreren Sozialwissenschaften, wie unten noch dargelegt wird. Anzumerken ist jedoch hier noch, daß die Begriffe „sozial“ und „sozialwissenschaftlich“ weder in der Theorie noch in der

¹² Vgl. W. Schöllgen, *Christliche Soziologie als theologische Disziplin*, in: *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 27. 43.

¹³ Vgl. G. Ermcke, *Zur Stellung der christlichen Gesellschaftslehre innerhalb der Sozialwissenschaften*, in *Wissenschaft — Ethos — Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung*, Festschr. f. Jos. Höffner, Münster 1966, 45—52 (Bd. VII u. VIII des Jahrb. des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 1966/67).

¹⁴ Christlich i. w. S. = christusbezogen. Alle Schöpfung, weil durch IHN geworden und auf IHN bezogen ist in diesem Sinne „christlich“ (aber i. w. S.). Christlich i. e. S. = christusverbunden durch die Gnade. In diesem Sinne sind die einzelnen als Glieder Christi und alle zusammen als Sein mystischer Leib und in diesem die kleinste soziale Einheit, die in der sakramentalen Ehe begründete „christliche Familie“ „christlich“ (aber i. e. S.).

Praxis einverständlich und eindeutig gebraucht werden¹⁵. Dies ist ein sehr bedauerlicher und die wissenschaftliche Forschung und Lehre sehr hemmender Übelstand.

II. Was aber ist nun CGL?

Wir verstehen darunter die theologische Disziplin, welche das menschliche Gesellschaftsleben in Kirche und Welt (Materialobjekt) im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft (Formalobjekt) und im Dienste an deren Verkündigung und Verwirklichung im menschlichen Gesellschaftsleben (Finalobjekt) studiert¹⁶ (= CGL i. e. S. = Sozialtheologie i. e. S.) unter Einbeziehung aller heilsrelevanten wahren Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften (= CGL i. w. S. = Sozialtheologie i. w. S. oder „im vollen Umfang genommen“)¹⁷.

Aus dieser Definition geht hervor, wie außerordentlich komplex der Inhalt und das Ziel der CGL ist, wie sich in ihr Glaubenserkenntnis und erfahrungsgegründete Vernunft Einsichten, kirchliche Lehre und weltliche Überlegungen, biblische Grundaussagen und geschichtliche Wirklichkeitserkenntnisse miteinander verbinden, und wie die CGL ihre Aufgabe nur erfüllen kann, wenn sie auch (aber nur diese!) heilsrelevante Wahrheiten der nicht-theologischen Sozialwissenschaften bejahend, läuternd, vertiefend und vollendend in sich aufnimmt¹⁸. Wichtig ist, daß, wie schon hervorgehoben, die CGL sich zuerst als soziale Seinslehre versteht, daß sie aber von dort aus hinleitet zum Auf- und Ausbau einer sozial-sittlichen Handlungslehre (Sozialethik und Sozialmoral) und zur praktischen sozialen Gestaltungslehre (Politologie und Politik).

¹⁵ Vgl. die Arbeiten von A. F. Utz OP, vor allem in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1953: Der Kampf der Wissenschaft um das Soziale (193—201); Was heißt sozial? (266—273); Die Definition des Sozialen (401—422).

¹⁶ Wie alle Theologie im Dienst an der Verkündigung steht, gleichsam das „ad nostram salutem“ des Credo interpretierend, so auch die CGL. Dabei wird sie aber nicht zu einer „praktischen“ Wissenschaft! Jede Wissenschaft, auch die über Praktisches ist theoretisch.

¹⁷ Hier liegt die Eigenart, aber auch der Zusammenhang der CGL mit anderen Sozialwissenschaften, mit denen sie im engsten Dialog zusammenarbeiten muß im Sinne integrierender Wahrheitsforschung als einer bei wachsender Spezialisierung immer notwendiger werdenden Aufgabe.

¹⁸ Hier weist das Axiom: die Gnade (und damit die Glaubenserkenntnis) setzt die Natur (und damit die Vernunftbetätigung) voraus, sie zerstört sie nicht, sondern vollendet sie.

III. Der systematische Ort der CGL innerhalb der Wissenschaften.

1. Die CGL ist eine Disziplin innerhalb der theologischen Gesamtwissenschaft.

Wie wir anderswo gezeigt haben¹⁹, steht die CGL als Sozialtheologie sowohl geschichtlich als auch systematisch in besonders naher Beziehung zur Moraltheologie. Die moderne dogmatische Ekklesiologie und die Praktische Theologie (man denke an die „Pastoralsoziologie“ als Teilgebiet einer „kirchlichen Sozialkunde“) haben ihr aber eine längst auch fällige engere Verbindung zur Dogmatik eingebracht.

Wie wir schon andeuteten, bedarf die Moraltheologie als sittlicher Handlungslehre einer sie begründenden Seinslehre. Bislang stützte sich die Moraltheologie vor allem auf die metaphysische und dogmatische Seinslehre. Es empfiehlt sich jedoch vor die Moraltheologie eine von uns so genannte „Fundamentalmoral“ (nicht = *pars generalis theologiae moralis*) vorzuschalten, damit die Moraltheologie besser ihre Handlungsnormen aus den Seinsnotwendigkeiten herleiten kann. Wir teilten diese Fundamentalmoral bisher ein in: Moralontologie, Moralphychologie, Moralsoziologie. Die CGL als Sozialtheologie i. e. S. oder i. w. S. wäre nun als vierte Disziplin der „Fundamentalmoral“ hinzuzufügen, oder aber Moralsoziologie und CGL wären zu einer dritten Disziplin zu vereinen, die man mit „sozialwissenschaftliche Grundlegung der Moraltheologie“ bezeichnen könnte. Jene Unterscheidung zwischen Moralsoziologie und CGL hätte einige praktische Vorteile, ihre Vereinigung zu einer neuen Disziplin vermied aber wissenschaftslogische und -technische Nachteile. Nachdem, wie gesagt, heute die Sozialtheologie auch für die Ekklesiologie und Praktische Theologie immer mehr an Bedeutung gewinnt, vor allem seit der Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ und der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanums (Kirche = pilgerndes Volk Gottes in der Welt von heute!) gewinnt die CGL noch engere Verbindung zur Dogmatik und zu der nicht nur sie, sondern alle theologischen Disziplinen grundlegenden Fundamentaltheologie. Auch aus anderen, z. B. missionarischen Gründen für die Kirche in der Welt von heute gewinnt diese Beziehung von CGL und Fundamentaltheologie — von der Praktischen Theologie (Pastoraltheologie) mit ihrer integralen Beziehung zur CGL sei hier einmal näherhin abgesehen — erheblich an Bedeutung. Wir haben das Verhältnis von Fundamentalmoral und Fundamentaltheologie anderswo einer ersten näheren Bestimmung unterworfen²⁰.

¹⁹ Vgl. unsere Ausführungen in: Theol. u. Glaube 1958, 1—18 (s. oben Anm. 1).

²⁰ Vgl. Mausbach-Ermecke, a. a. O. I (1959).

2. CGL ist sodann eine von mehreren Sozialwissenschaften, aber sie bildet deren tiefste Grundlegung und abschließende Krönung²¹.

Bislang gibt es noch keine genaue Definition dessen, was eine Sozialwissenschaft ist, und welche Wissenschaften dazu gehören. Noch weiß man nicht, wie viele derselben in welchem systematischen Zusammenhang aufgezählt werden können. Und gerade hier liegt eine der wichtigsten Aufgaben der Sozialwissenschaften. Nachdem sie sich schon als Universitätsfakultäten konstatiert haben, müssen sie auch über ihr Selbstverständnis, ihre Methoden, ihre Systematik, ihren inneren Zusammenhang untereinander und ihre äußeren Beziehungen zu verwandten Wissenschaften reflektieren. Bislang stehen wir hier noch fast ganz am Anfang wissenschaftlicher kooperativer Überlegungen. Vor allem müßte man sich dabei einig werden über die Bestimmung des gemeinsamen Materialobjektes, d. h. des Sozialen oder des Gesellschaftlichen oder des Mit- und Zwischenmenschlichen. Es ist natürlich ein Widersinn, wenn z. B. Vorlesungsverzeichnisse Abteilungen für Sozialwissenschaften ausweisen, aber völlig davon getrennt noch rechtswissenschaftliche und wirtschaftswissenschaftliche Abteilungen herausstellen, als ob Recht und Wirtschaft nicht eminent soziale Bereiche darstellten!

Wie wir auch schon anderswo dargelegt haben²², kann man die CGL als Sozialtheologie i. w. S. oder „im vollen Umfang genommen“ (als Sozialtheologie i. e. S. gehört sie ja schon, wie gesagt, zu den theologischen Disziplinen) in zweifacher Weise den übrigen Sozialwissenschaften zurechnen:

Ontologisch gesehen kann man diese einteilen in die sozialen Grundwissenschaften und Folgerungswissenschaften. Zu jenen gehören die sozialen Seinswissenschaften: Sozialtheologie, Sozialphilosophie, Sozialpsychologie, Soziologie, die das soziale Sein jeweils unter einem anderen Aspekt betrachten; und die sozialen Handlungswissenschaften: Sozialethik und Sozialpädagogik sowie die soziale Gestaltungswissenschaft: Politologie i. w. s. Zu den Folgerungswissenschaften, die auf den Grundwissenschaften aufbauen, gehören: Rechts-, Wirtschafts- und (angewandte) Kulturwissenschaften.

Gnoseologisch gesehen reiht sich die CGL in folgender Weise

²¹ Letzte Grundlagenwissenschaften sind für alle anderen: Philosophie und Theologie, weil alle Wahrheitserkenntnis und -behauptung und alle Wertbestimmungen jene implizieren, ob man will oder nicht. Philosophie und Theologie stehen aber auch im Gipfel jeder Wahrheitsaussagen und Wertverwirklichung, weil diese im Menschen vor Gott notwendig terminieren. So versteht nur der den Menschen und das Mit-Menschliche-Soziale, der jenen von seinem letzten Grunde und Ziel her begreift.

²² Vgl. unsere Arbeit in: Theol. u. Glaube 1958, 1—18 (s. oben Anm. 1).

in die Sozialwissenschaften ein²³: Gemäß der Tatsache, daß man einen Gegenstand sozialwissenschaftlicher Erkenntnis beschreibend darstellen, deutend interpretieren, genetisch erklären (historisch: von der Vergangenheit her; psychologisch: von dem gegenwärtigen Vollzuge her; pragmatisch: auf die Zukunft hin), sinnerhebend (d. h. philosophisch-anthropologisch) verstehen, im Lichte eines Absoluten religiös beurteilen und schließlich im Lichte des Absoluten der Heilsoffenbarung Jesu Christi beurteilen kann, ergeben sich entsprechende Stufen sozialwissenschaftlicher Forschung und Erkenntnis: Sozialdeskription (was bisher oft „Soziographie“ genannt wurde), Soziologie, Sozialgenetik (Sozialhistorie, -psychologie, -pragmatologie), Sozialphilosophie, Sozial-Religionswissenschaft (Religionssoziologisch wäre zu wenig, denn gemeint ist hier, die sozialen Phänomene werden von einem als absolut angenommenen Maßstab aus beurteilt, was über die Tatsachenfeststellungen der Religionssoziologie hinausgeht!) und schließlich Sozialtheologie im Sinne der CGL. Sie ist demnach die tiefste und, wie wir noch zeigen werden, notwendigste, weil vollkommenste Beurteilung des Sozialen oder Gesellschaftlichen oder Mit- und Zwischenmenschlichen im Lichte der positiven Heilsoffenbarung Jesu Christi.

(NB. Die Sozialethik als philosophische Disziplin gehört zur Sozialphilosophie; die Moraltheologie knüpft an die „im vollen Umfang genommene“ Sozialtheologie an).

IV. Die CGL als zwar junge, aber doch notwendige Wissenschaft.

1. Jung ist die CGL, weil sie sich, wie eingangs betont, erst allmählich und sehr spät als selbständige theologische bzw. sozialwissenschaftliche Disziplin konstituiert und entwickelt hat. Zwar ist ihr Materialobjekt (das gesellschaftliche Leben) und ihr Formalobjekt (gesellschaftliches Leben im Lichte der Heilsbotschaft Jesu Christi) nicht neu, wohl aber deren Erforschung mit einer eigenen Methode und die Darstellung der Erkenntnisse in einer eigenen Systematik. Allerdings muß hier vermerkt werden, daß in dieser Beziehung die CGL noch sehr jung ist, ja daß sie gerade erst am Anfang ihrer Entwicklung als selbständiger Disziplin in methodischer und systematischer Hinsicht steht.

Als theologische Disziplin schöpft die CGL genau aus denselben Quellen wie andere theologische Fächer²⁴. Allerdings steht die CGL hier

²³ S. Anm. 13.

²⁴ Besonders verwandt ist die Quellenfrage in der CGL mit der in der Moraltheologie, vgl. Mausbach-Ermecke, a. a. O. I (1959). — Zunehmend gewinnt jedoch für alle theologischen Disziplinen die Fundamentaltheologie an Bedeutung. Hier, nicht in der Exegese, fallen (wohl nicht erst heute) die eigentlichen theologischen Entscheidungen.

mehr als andere theologische Disziplinen vor der „kirchlichen Soziallehre“, wie sie nach biblischem Ausweis in der Urkirche und vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Kirche bis heute in der des II. Vatikanums ihren Niederschlag gefunden hat. Hier steht die CGL heute vor großen unausweichlichen Aufgaben. Es geht nicht bloß um die Interpretation dieser kirchlichen Soziallehre, wobei vor allem ihre geschichtliche Entwicklung und Bedingtheit bei aller Anerkennung ihrer bleibenden Grundlagen und Grundsätze zu unterscheiden ist, sondern auch um ihre nur durch gesellschaftswissenschaftliche Forschung mögliche Fortbildung. Bei jenem und bei diesem Forschungsgegenstand der CGL ist vor allem heute der Stellenwert und Verbindlichkeitsgrad kirchlich-sozialer Verkündigungsinhalte und -formen noch viel genauer zu studieren. Als junge Wissenschaft muß die CGL viel mehr, als es bisher geschehen ist, bei Wahrung ihrer vollen Eigenart Kontakt gewinnen mit den anderen Sozialwissenschaften, um deren heilsrelevante Wahrheits-erkenntnis in die eigene Sozialtheologie i. w. S. einzubauen. Wenn dabei die CGL auch nicht diese eigenständigen anderen Sozialwissenschaften ersetzen und noch weniger in ihrer Selbständigkeit einengen oder gar verdrängen kann, sie vielmehr dankbar deren Ergebnisse entgegennimmt, so muß sich doch die CGL mit den Methoden anderer Sozialwissenschaften²⁵ ebenso mit ihren heilsrelevanten Ergebnissen vertraut machen, d. h. eine CGL ohne Kontakt und Zusammenarbeit mit anderen Sozialwissenschaften, als nur verstanden im engeren Sinne einer Sozialtheologie ist zwar möglich, leistet aber nicht den vollen wissenschaftlichen Dienst an der Verwirklichung der Heilsbotschaft im Hier und Heute der geschichtlichen sozialen Welt. Nach dem Gesagten bedarf es eigentlich keines Wortes mehr, daß die CGL nicht nur den Kontakt mit der Soziologie trotz ihrer besonderen Wichtigkeit nehmen muß.

2. Notwendig, und zwar absolut notwendig ist die CGL, weil nur von ihr aus die absoluten Wert- und Normgesichtspunkte zu gewinnen sind, die allein mit der sozialen Tatsachenfeststellung nicht zu erreichen, die aber für die Ordnung des sozialen Lebens in Kirche und

²⁵ Zwar wächst das Methodenbewußtsein, aber es ist noch längst nicht befriedigend abgeklärt. Vgl. für die Soziologie H. Schelsky, Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, 2. Aufl. Düsseldorf—Köln 1959 u. R. König, Soziologie 1958 (Das Fischer-Lexikon 1958) sowie Ders., Geschichte und Probleme der empirischen Sozialforschung, in: Handb. der empirischen Sozialforschung, hrsg. v. R. König unter Mitwirkung von H. Maus, 1. Bd. Stuttgart 1961, 3—17. Man muß sich wundern, daß ein so kluger Kopf wie R. König (a. a. O. S. 10) so wenig Verständnis aufbringt für das Anliegen einer christlichen Soziallehre. Es handelt sich dabei keineswegs um „parasozziologische Surrogate“. Man weiß nicht, ob man sich mehr über das Unverständnis und Nichtverstehenwollen oder über die Arroganz mancher überheblicher Positivisten und Empiristen wundern soll.

Welt unentbehrlich sind. Erst im Lichte des Glaubens der Offenbarung an die Mensch-Werdung wird über alles Vernunftbemühen hinaus erkannt, wer der Mensch ist, und was darum das Soziale als das Mit-Menschliche und das Zwischen-Menschliche ist. Besonders wichtig bleibt noch hervorzuheben, was die Sozialphilosophie und in ihr die Sozialethik und als deren Teil, der sich auf das äußere Zusammenleben der Menschen in der Sozial-Gemeinschaft bezieht und die Lehre vom Naturrecht²⁶ heißt, für die CGL bedeutet. Gerade viele normative Aussagen der CGL, die zwar in der biblischen Lehre von der Agape, der Gottes- und der Nächstenliebe fundieren, aber für unsere Zeit mit ihren Folgerungen und Forderungen erst erarbeitet werden müssen, gründen in sozialphilosophischen und darin näherhin in naturrechtlichen Überlegungen, wobei Naturrecht nicht der Gegensatz zu „Gnadenrecht“, sondern zu Willkürrecht darstellt. Aller unentbehrlichen sozialen Autorität bei ihrer Sorge für das Gemeinwohl unübersteigbare Schranken gegen Willkür und zugleich die Verpflichtung auf das konkrete Gemeinwohl aufzuerlegen ist Sinn und Ziel des Naturrechts, für dessen Konkretisierung im geschichtlichen Wandel des Sozialen gerade die in vollem Umfang genommene CGL wissenschaftliche Hilfen bieten kann.

V. Der systematische Aufbau der CGL.

Auch für die CGL stellt sich heute als wichtigste Aufgabe die Grundlagenforschung²⁷ dar. Es genügt nicht mehr auf einige Sozialprinzipien hinzuweisen, wobei deren Zusammenhang und Zahl ebenso wie ihre Begründung weithin ungeklärt bleiben; es genügt auch nicht, abstrakte sozialphilosophische und sozialethische Aussagen über Familie und Staat, über Eigentum und Arbeit zu machen, so wichtig und richtig sie sein und so abgesichert sie von der kirchlichen Soziallehre aus erscheinen mögen.

Die soziale Grundlagenforschung muß hinter diesen Erscheinungsformen des Sozialen auf dessen Wesenswirklichkeit und deren Faktoren und Komponenten zurückgehen. So großartig z. B. die klassische Sicht von Joh.

²⁶ Vgl. zum Naturrecht als Gegensatz zum Willkürrecht G. Ermecke, Kirche und Naturrecht, in: Theol. u. Glaube 1967, 56–61 und ders. Ökumenische Moralprobleme! Ökumenische Moraltheologie? Paradigma: Naturrecht, ebd. 1966, 362–369.

²⁷ Hier sehen wir einen Ausweg aus einer ständig sich mehr oder weniger wiederholenden und ständig von außen im Fortschritt der Lehre überholten CGL. Es darf ihr nicht nur auf das Kompositum sozialer Gebilde, wie z. B. der Familie oder des Staates ankommen, sondern sie muß auch um die hinter ihnen liegenden und in ihnen verwirklichten letzten Grundlagen des Sozialen, seine „Elemente“ und „Faktoren“ erforschen.

Messner in seinem „Naturrecht“²⁸ und so meisterhaft didaktisch und solide die Darlegungen von Jos. Höffner in seiner „Christlichen Gesellschaftslehre“²⁹ sind, CGL muß unseres Erachtens heute noch tiefer bohren, um zu erkennen, wie stark in der Grundlagenforschung die CGL mit anderen Sozialwissenschaften konvergiert und mit ihnen in ein Gespräch kommen kann.

Aus dieser Sicht sollte sich die CGL in zwei Teilen, einem „Allgemeinen“ und einem „Besonderen“ aufbauen. Der Allgemeine Teil der CGL würde dann im ersten Unterteil die soziologischen, psychologischen und geschichtlichen Grundlagen der CGL erarbeiten — wohlgemerkt der christlichen Gesellschaftslehre, nicht der Gesellschaft selbst; denn das tun die einschlägigen Sozialwissenschaften, deren heilsrelevante Wahrheitserkenntnisse die CGL dankbar übernimmt und in sich integriert. Der zweite Unterteil des Allgemeinen Teiles des CGL sollte dann deren philosophische und theologische Grundlagen aufzeigen. Der Besondere Teil der CGL kann dann im ersten Unterteil die Lehre von den sozialen Gebilden oder Institutionen oder stabilisierten Kommunikationsgebilden bringen, wobei über Familie, Staat, Kirche usw. zu sprechen wäre. Der zweite Unterteil hätte dann zu handeln von den sozialen Instituten oder stabilisierten Kommunikationsweisen³⁰. Dabei wäre von den vier Grundweisen sozialer Kommunikation auszugehen: soziale Anerkennung, sozialer Kontakt, soziale Zusammenarbeit und soziale Vereinigung. Auf dem allgemein-gesellschaftlichen, dem politischen, dem rechtlichen, dem wirtschaftlichen und dem kulturellen Lebensbereich wären die Spezialisierungen der vier Grundweisen aufzuweisen³¹.

Das Ergebnis eines solchen Gesamtverständnisses der CGL würde lauten: Es geht ihr als Sozialtheologie im vollen

²⁸ S. oben Anm. 1.

²⁹ Kevelaer 1962.

³⁰ Durch die Verwendung der Termini: Kommunikationsgebilde und Kommunikationsweisen soll das Dynamisch-Funktionale gegenüber den Nur-Statischen begrifflich hervorgehoben werden.

³¹ Als allgemein-gesellschaftliche Institute wären in Anwendung jener vier Grundweisen sozialer Kommunikation zu nennen: Rücksichtnahme, Gespräch, Kooperation, Vereinigung; als politische Grundinstitute ergeben sich: Toleranz, Diskussion, parteiliche Zusammenarbeit, Integration; als rechtliche Grundinstitute wären zu nennen: Rechtssubjektivität, Geschäftsfähigkeit, Vertrag, Vergesellschaftung; als wirtschaftliche Grundinstitute hätten zu gelten: Eigentum, Markt, kooperative Arbeit, Interessenverband; kulturelle Institute wären: Ausbildung, Kunst, Dialog, Feier und Fest. Kommunikationsmittel wären u. a. z. B.: Sprache, öffentliche Meinung, und Kommunikationszentren: Heim, Schule, Fabrik und vieles andere.

Umfang genommen um das Studium jener verbindlichen Wahrheiten und Normen, nach denen die soziale Gestaltungslehre (Politologie) bzw. die soziale Gestaltungskunst (praktische Politik) zu verfahren haben, wenn sie gemäß den allgemeinen sozialen Grundgesetzen oder Sozialprinzipien und in Befolgung der sozialen, das Mit- und Zwischenmenschliche normativ definierenden Tugenden, vor allem der Gerechtigkeit und Liebe, die einzelnen sozialen Kommunikationsgebilde oder soziale Institutionen durch die Aktivierung der sozialen Institute oder stabilisierten Kommunikationsweisen unter Anwendung der entsprechenden Kommunikationsmittel an den entsprechenden Kommunikationsorten auf ihr je spezielles Gemeinwohl hinordnen.

KLEINERE BEITRÄGE

Die Lehre von der Kirche bei Metropolit Antonius Khrapovitzkij

Als Folge der lebhaften Kontakte der russischen Kirche im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrh. mit der abendländischen Theologie, war es zu einer starken Beeinflussung durch das theologische Gebäude der Scholastik gekommen. Während sich in Griechenland die calvinistisch-reformatorische Theologie für eine bestimmte Zeit ausbreiten konnte¹, und sogar den Patriarchen Cyrillus Lukarius² gewann und zur Verbreitung protestantischer Lehren veranlaßte, zeigte die russisch orthodoxe Theologie ein sehr lateinisches Gepräge. So wurden z. B. die russischen Dogmatiken noch im beginnenden 19. Jahrhundert teilweise in lateinischer Sprache abgefaßt³ und die Theologie war von scholastischem Denken und thomistischer Terminologie geprägt⁴ (*materia — forma, gratia creata — non creata, scientia praeternaturalia et supranaturalia etc.*). Gestalt und Werk des Kiever Metropoliten Petrus Moghila⁵ sind hier das bekannteste Beispiel.

¹ Zum Calvinismus in den griechischen und orientalischen Kirchen überhaupt cf. Antoine Rabbath, Die orientalischen Kirchen und die calvinistischen Irrtümer, in: Al Machrid 6 (1903) 766, 795; ibid. 7 (1904) 766 Die Antwort des Patriarchen Makarius auf die calvinistischen Irrtümer (arab.).

² Zu dessen Irrtümern cf. M. Jugie, Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium I (1926) 505 sqq.

³ Z. B. Theophylakt Gorskij, Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, Moskau 1831⁵ (1763¹).

⁴ So auch M. Jugie, Rev. Thom. 33 (1928) 322: *encore au début du XIX^e siècle, les manuels de théologie en usage dans les Séminaires et les Académies étaient rédigés en latin, l'on y retenait les formules de l'École.*

⁵ Die Auffassungen des Petrus Moghila lassen sich am deutlichsten in seinem 1645 zu Kiev abgefaßten Katechismus (russ. und poln.) ansehen, da die spätere Form der *εὐχάριστος ὁμολογία* durch die Bearbeitung des Meletios Syrigus in vielem abgeschwächt und der orthodoxen Auffassung wieder näher gebracht wurde, so daß die Confessio schließlich von vier Patriarchen approbiert wurde. Zur Überlieferung und Lit. cf. H. Petzold, Strittige Probleme im orthodoxen Eherecht, Paris 1968, p. 185.

Interessant nun ist, daß die unterschiedlichen theologischen Ausrichtungen in Griechenland und Rußland in verschiedener kontroverstheologischer Polemik gründen. Bediente sich die Griechische Kirche protestantischer Argumente zur Zurückweisung der „Lateiner“, insbesondere der Jesuiten⁶, so machte sich die russische Polemik römisch-katholische Doktrin zu eigen, um ihre Lehre gegenüber den „protestantischen Irrlehren“ zu behaupten, um dann seit dem 19. Jahrhundert protestantischen Argumenten gegen die römische Kirche und Lehre, insbesondere die Doktrin vom Primat des Papstes, als Reaktion auf die Beschlüsse des I. Vatikanums, den Vorzug zu geben.

Der protestantische Einfluß in der griechischen Theologie war von nur geringer Dauer¹, der scholastische in der russischen Kirche währte mehr oder weniger ausgeprägt bald über zweihundert Jahre. — Da nun die scholastische Methode zudem von vielen russischen Theologen nicht völlig erfaßt, sondern nur oberflächlich durchdrungen wurde — Samarin wirft der russischen Theologie zu Recht vor, sie habe eine Rüstung angezogen, die ihr nicht passe —, war die Theologie im beginnenden 19. Jahrh. in Rußland in einer gewissen Formelhaftheit — um nicht Formalismus zu sagen —, Juridismus und beengtem Rationalismus erstarrt.

In dieser Zeit erwuchs der russischen Kirche ein Mann, der, getrieben von den großen Kräften, die in der Romantik, Forschung, Wissenschaft und Kunst auf allen Gebieten erneuerten und umgestalteten, eine Theologie entwickelte, die, inspiriert von dem großen deutschen Theologen der Romantik Möhler, versuchte die Kirche und ihre Lehre in ihrem ursprünglichen Wesen zu sehen. Es war A. S. Khomjakov⁷. Er und die von ihm geformte slavophile Bewegung⁸ sollte die russische Theologie auf lange Zeit entscheidend beeinflussen und hier besonders die Lehre von der Kirche. Die Herausarbeitung des Begriffes *sobornost*⁹ und die damit verbundene Auffassung der Interpreta-

⁶ Nicht nur, daß sich Cyrillus Lukarius darauf beschränkt hätte, heterodoxe Meinungen zu verkünden *il a fait venir des livres hérétiques, imprimés en grec, qu'il a fait répandre partout*, wie der franz. Botschafter an der Hohen Pforte de Césy in einem Brief vom 27. Juni 1627 mitteilt, in dem der Patriarch als *ennemie des Latins* bezeichnet wird (A. Rabbath, Documents inédits, Paris/Leipzig I (1905) 353; in Zusammenarbeit mit den protestantischen Botschaften von England und Holland sowie dem Abgesandten der Republik Venedig gelingt es Cyrillus und den Ambassadors gegen Aufwendung von 10 000 Zechinen die Jesuiten in Fesseln zu legen und ausweisen zu lassen. Cf. die Briefe des franz. Botschafters vom 7. 2. 1628, 19. 3. 1628 und Dezember (ohne Datum) 1629 bei Rabbath, loc. cit.

⁷ Cf. zu Khomjakov und seiner Lehre P. Christoff, An Introduction to Nineteenth Century Slavophilism, I. Chomjakov, 's Gravenhage 1961 und A. Gratieux, A. S. Khomjakov, Paris 1939, sowie jetzt besonders E. C. Suttner, Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov, Würzburg 1968.

⁸ Cf. hierzu Christoff, op. cit.

⁹ Der Begriff wird von Khomjakov, wie Hildegard Schaeder („Sobornost“ — in den Schriften von A. Chomjakov, in: Kyrios 3/4 [1967] 258 sq.) mit guten Gründen darlegt „bewußt vermieden“. Er habe nur das Adjektiv *sobornyj* verwandt; das von diesem Adjektiv abgeleitete Substantiv *sobornost* finde sich in seinen Werken nicht, soweit Schaeder, R. Slenczka (Ost-

tion konziliarer Gewalt in der Kirche sowie Khomjakovs Konzeption der Sakramentenlehre hat der orthodoxen Theologie ganz entscheidende Impulse gegeben. Khomjakov glaubte die klare Lehre der Kirche wiederzugeben, ist aber dabei der Gefahr einer gewissen Einseitigkeit nicht entgangen¹⁰. Seine Auffassung und Interpretation der konziliaren Gewalt und damit der Kernpunkt seiner Ekklesiologie hatte in der kirchlichen *παράδοσις*, d. h. in Liturgik, Patriistik und Kanonistik, ein zu schmales Fundament und zeigt nur einen wesentlichen Aspekt der orthodoxen Ekklesiologie auf, der durch andere Komponenten ergänzt und vervollständigt werden muß. Khomjakovs unbestreitbares Verdienst ist es, die Latinisierung und Erstarrung der russischen Theologie durchbrochen zu haben. Er hat damit Wege gewiesen, auf denen so hervorragende Theologen wie Patriarch Sergij Stragorodskij, Erzbischof Ilarion, Prof. N. N. Glubokovskij und Metropolit Antonius Khrapovitzkij einerseits und später die berühmten Religionsphilosophen der „sophianistischen Schule“ wie Vladimir Soloviev, Paul Florenskij und Sergij Boulgarov andererseits weitergegangen sind. Sein Einfluß auf die orthodoxe Ekklesiologie ist bis heute bestimmend und erst die ekklesiolo-

kirche und Ökumene, Göttingen 1962) u. a. Ohne diese Ergebnisse in Zweifel ziehen zu wollen, möchte ich nur vermerken, daß sich in Khomjakovs Arbeit „Einige Worte eines orthodoxen Christen über die westlichen Bekenntnisse“ (Werke 5. ed. Moskau 1907 II, 70–71) das Wort *sobornost'* findet. Leider ist es mir im Moment nicht möglich, Zusammenhang und Authentizität festzustellen.

¹⁰ Wenn auf den panorthodoxen Konferenzen 1961 und 1964 der „Sobornost'-Begriff“ als für die orthodoxe Ekklesiologie verbindlich angenommen wurde, will damit nicht gesagt sein, daß dieser Begriff als solcher die Fülle ekklesiologischer Wahrheit beinhaltet. Eine kritische Auseinandersetzung, und daraus resultierend „Ergänzung“, dieses Begriffes wird unabdingbar sein, da er der vertikalen Struktur der Kirche, der Hierarchie und dem ihr anvertrauten Lehramt in gefährvoller Weise nicht Rechnung trägt. Es ist manchen Orthodoxen, besonders den Laientheologen, schwer, das Wort von der *église enseignante* und *enseignée* zu hören und doch ist es in der patristischen und kanonischen Tradition der orthodoxen Kirche fest verankert. Ohne einen charismatischen und prophetischen Lehrberuf in Abrede zu stellen oder seine Bedeutung zu schmälern, sind doch Lehrer-, Hirten- und Priesteramt in der kirchengeschichtlichen Tradition der Ostkirche in die Hände der Hierarchie gelegt, die als Gesamt der Hierarchen aller Ortskirchen über die Anerkennung eines Konzilsbeschlusses entscheidet, kraft ihrer in der Weihe übertragenen gottverliehenen Vollmacht und des ihnen von ihrer Gemeinde bei der Chirotonie (= Wahl mit *Axios* cf. H. Petzold, Österreich. Archiv für Kirchenrecht 4 [1967] 397 sq.) anvertrauten Mandats. Dadurch, daß ein Konzil von der Gesamtheit der christlichen Hierarchen anerkannt wird, wird es „oikomenisch“ und das Volk partizipiert (und stützt dadurch) an der Entscheidung ihrer Hierarchen in konsequenter Durchführung des für die orthodoxe Kirche klassischen Schemas der dionysischen Hierarchie der himmlischen und irdischen Kirche. Ohne Ergänzung birgt die slavophile *Sobornost'*-Lehre die Gefahr einer protestantisierenden Entwertung des Amtes.

gischen Arbeiten von George Florovskij¹¹ und Nikolaj N. Afanasjew¹² haben grundsätzlich neue Elemente eingebracht, die in eigenen Schulen fortgeführt wurden¹³.

Wenig beachtet, aber von großer Bedeutung für eine orthodoxe Ekklesiologie sind die Arbeiten der Hierarchen Antonius und Sergius, die zwar von

¹¹ Le corps du Christ vivant, in: La Sainte Eglise Universelle 1948.

¹² Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961. Hier findet sich die von Afanasjew entwickelte Theorie von der „Eucharistischen Ekklesiologie“ von ihrem Autor in der reifsten Form vorgetragen. Cf. note 13.

¹³ Über die ekklesiologischen Schulen und Strömungen in der Orthodoxen Kirche informiert noch am besten die Arbeit von Dom Emanuel Lanne (in: Hölböck/Satory, Mysterium Kirche 1962 vol. II, 891—904), obgleich sie die ekklesiologische Arbeit der griechischen Theologie und der älteren russischen Autoren leider nicht berücksichtigt. Will man nach den theologischen Lehranstalten gehen, so kann man sagen, daß die Tradition P. Florovskijs, dessen Auffassung von der Theologie der klassischen Patristik ausgeht, in einer Reihe gleich gegründeter doch stark eigenständiger ekklesiologischer Arbeiten ihre Fortführung gefunden hat, und zwar bei den Theologen der orthodoxen theologisch-philosophischen Hochschule zu Paris, Institut St. Denys, und des Seminars der Trois S. Hiérarques zu Villemoissons, das dem westeuropäischen Exarchat des russischen Patriarchats untersteht. Als bedeutendste Vertreter sind hier der an beiden Anstalten tätig gewesene, leider viel zu früh verstorbene große Dogmatiker Vladimir Losskij, Bischof Jean E. Kovalevskij, Bischof Alexis van der Mensbrugghe zu nennen. Nicht im Lehrkörper der genannten Anstalten aber hierhin gehörig ist der stark von der Theologie Losskij beeinflusste Prof. Olivier Clement. Die Schule Afanasjews gründet in der Frühpatriistik und geht letztlich von kanonistischen Überlegungen aus. (Es ist interessant, daß Florovskij, Professor für Patristik — wie auch die oben genannten und im weiten Sinne seiner Schule angehörigen oder doch seine Postulate fortführenden Theologen durchweg Patristiker und Liturgiker sind — sein Fachgebiet zum Ausgangspunkt nimmt, wie Prof. Afanasjev seine Lehrgebiete, nämlich alte Kirchengeschichte und kanonisches Recht.) Afanasjews Schüler zeigten sich sehr von ihrem Lehrer abhängig. Es handelt sich um Professoren der orthodoxen theologischen Fakultät zu Paris Institut St. Serge und des St. Vladimir-Seminars (USA), deren bedeutendste Vertreter Prof. Jean Meyendorff und Prof. Alexander Schmemmann, als Verfechter der „eucharistischen Ekklesiologie“ sind. Das Verdienst dieser Schule ist es, die Bedeutung der Ortsgemeinde innerhalb der Kirche herausgearbeitet zu haben. Leider ist man der groben Einseitigkeit nicht entgangen, das lokalkirchliche von der Eucharistie her begründete Prinzip als das „vollgültige Prinzip“ der orthodoxen Ekklesiologie anzusehen und jedes universalkirchliche Prinzip abzulehnen, wobei man z. B. übersieht, daß der Kern der Ortsgemeinde, der die Eucharistie konsekrierende Bischof, die Lokalkirche mit dem universalkirchlichen Prinzip verbindet, was allein schon durch die „Pluralität der Konsekratoren“ bei der Bischofsweihe (cf. H. Petzold, op. cit. [in note 10] p. 416 sqq. und P. L'Huillier, *Messenger de l'Exarchat du Patr. Russe* 42/43 [1963] 97 sqq.) gewährleistet wird. So ist denn die Einseitigkeit dieser Schule in der übrigen orthodoxen Theologie auf starke Ablehnung gestoßen. Cf. Lanne, op. cit. und zur ganzen Frage meine Auseinandersetzung mit den Thesen N. Afanasjews in: „Bemerkungen zur orthodoxen Ekklesiologie“, *Kyrios* 3/4 (1968).

Khomjakov beeinflußt, das besondere Verdienst haben, sich mit der scholastischen Theologie wissenschaftlich auseinandergesetzt und die orthodoxe Theologie und Ekklesiologie wieder auf ein patristisch traditionelles Fundament gestellt zu haben. Ein Markstein in dieser Arbeit stellt die Schrift des Patriarchen Sergij dar: „Die orthodoxe Lehre vom Heil“¹⁴.

Die russisch-orthodoxe Theologie hat sich, schon lange bevor die ekklesiologische Diskussion im Abendland akut wurde, mit der Lehre von der Kirche auseinandergesetzt. Neben den Werken Khomjakovs sind hier besonders die Arbeiten von Erzbischof Ilarion „Gesichtspunkte aus der Dogmengeschichte der Kirche“ und Prof. Glubokovskij „Vom Wesen der Rechtgläubigkeit“¹⁵ zu nennen, vornehmlich aber die Aufsätze von Patriarch Sergij über „Das Verhältnis der Kirche Christi zu den von ihr getrennten Gemeinschaften“ und die „Bedeutung der apostolischen Sukzession bei den Andersgläubigen“¹⁶. Die Aussagen dieser Autoren aber stellen nur „Gelegenheitsarbeiten“ zur Ekklesiologie dar. Eine systematisch entwickelte Lehre über die Kirche finden wir ansonsten in ihren Werken nur implicite aber nicht eigens ausgeprägt¹⁷. — Diese wesentliche Arbeit zu leisten, blieb dem Metropoliten Antonij vorbehalten, dessen ekklesiologische Konzeption wir in Kürze darzustellen versuchen.

Wie wir schon erwähnt haben, ist Mgr. Antonij von Khomjakov beeinflußt; als zweite sein Denken bestimmende Quelle muß Dostojevskij genannt werden. Mgr. Antonij ist in seiner Theologie in gewisser Weise antiokzidental, in jedem Fall stark antischolastisch eingestellt. Ohne in einen übertriebenen Apophatismus zu verfallen, arbeitet er als theologische Grundlage für seine Ekklesiologie heraus, daß das göttliche Mysterium der Kirche der verstandesmäßigen Durchdringung nicht zugänglich sei. Neben dieses Axiom ist als weiteres die Zielsetzung des christlichen Lebens, das sich in der Kirche vollzieht, zu setzen. Hier entwickelt Mgr. Antonius eine soteriologische Schau, die auf das Heil und die Heiligung des Menschen gerichtet ist. „Was Gott will, ist eure Heiligung, sagt der Apostel Paul; und dahin kann man nur gelangen, wenn man dies als einziges Hauptziel des Lebens ansieht: zu leben, um Heiligkeit zu erlangen. Darin besteht wahrhaftes Christentum; dies ist das Wesen der

¹⁴ St. Petersburg 1910.

¹⁵ Prof. Glubokovskijs Arbeit erschien 1914 zu St. Petersburg. Das Werk von V. Troickij, dem späteren Erzbischof Ilarion von Kruticy, 1912 zu Sergiev Possad.

¹⁶ Die Aufsätze erschienen im Journal des Moskauer Patriarchats (russ.), Jahrg. 1931 und 1934 (Nr. 23—24); cf. daselbst auch 1944 Nr. 2, 13—18: „Hat Christus einen Stellvertreter in der Kirche?“ und 1967 Nr. 1, 63—69: „Die Beziehung des orthodoxen Menschen zu seiner Kirche und den anderen Bekenntnissen“.

¹⁷ Über die von Dom E. Lanne nicht berücksichtigten Arbeiten der russischen Ekklesiologie unterrichtet einigermaßen umfassend P. Gnedić, Über das orthodoxe Verständnis der Kirche und die Einheit des kirchlichen Lebens, in: Kyrios Jg. 3 (1963) 228—38; gekürzt übersetzt von H. Zimmermann aus dem Journal des Moskauer Patriarchats, 8 (1962) 48—61.

Orthodoxie im Unterschied zur Heterodoxie des Okzidents¹⁸.“ Der Metropolit fährt fort: „Um es kurz zu sagen, der orthodoxe Glaube ist ein asketischer Glaube; das Denken orthodoxer Theologie ist derart, daß es nicht nur eine schulmäßige Aneignung bleibt, sondern das Leben beeinflußt und die Menschen durchdringt — es ist ein Suchen nach den Wegen der geistigen Vervollkommenung¹⁹.“

Auf diesem aufgezeigten Hintergrund ist die Lehre Mgr. Antonijs von der Kirche zu betrachten, wie er sie erstmals in einer Schrift über „Die moralische Idee des kirchlichen Dogmas“²⁰ dargelegt, die, schon vor dem Empfang des Episkopates abgefaßt, auch für die Ekklesiologie der späteren Schriften grundlegend bleibt. — Die im folgenden aufgeführten Texte dokumentieren, daß Mgr. Antonius zwar die Thesen Khomjakovs vertritt, diese aber nuancierter vorträgt und im traditionell-patristischen Sinn interpretiert: Christus „hat seine Wahrheit und Gnade nicht jedem Gläubigen im besonderen zugemessen, sondern ihrer Einheit in der Kirche, die wie ein vom Heiligen Geist gelebter Leib ist, ein Leib, der in einer einzigen lebendigen Einheit der Liebe seine Glieder vereint, die von dieser Einheit leben und geistlich sterben, wenn sie sich von ihr lösen . . . Das Reich Gottes, welches der Retter auf die Erde gebracht hat, ist nämlich nicht nur die Heiligung des persönlichen Lebens des Menschen unter der direkten Einwirkung des Heiligen Geistes, sondern auch die Aufrichtung eines neuen Seins, eines neuen Prinzips, das der einzige Weg ist, durch welchen der Herr in Gemeinschaft mit der menschlichen Person tritt. Dieses neue Sein, dieses Prinzip ist die Kirche“²¹.“ Der Metropolit zeigt hier einige der wesentlichen Kriterien wahrer Kirchlichkeit auf, nämlich Einheit in der Gemeinschaft (= Vielheit). Nur in Verbindung mit dem Leib, als Glied am Leibe der Kirche, kann der einzelne sein Christsein voll verwirklichen.

Die Fülle der Gnade und Wahrheit kann nur in der Partizipation an dem „neuen Sein“ der durch Christus aufgerichteten kirchlichen Wirklichkeit, und allein durch diese, erfahren werden. Der Metropolit vertritt hier unzweifelhaft den strengen cyprianischen Grundsatz „extra ecclesia nihil salus“. Die Trennung vom Leib der Kirche zieht unabdinglich den geistlichen Tod nach sich. — Das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft, an der teilzuhaben das Leben bedeutet, weil es sich hier um eine Teilhabe an dem neuen unvergänglichen Sein des durch den Heiligen Geist belebten Leibes Christi handelt, sieht Mgr. Antonij folgendermaßen: „In Seinem neuen Königreich vereinigten sich die Menschen nicht nur zu einer harmonischen Bruderschaft, frei von Teilungen in Nationen, Klassen, Gütern, sondern sie müssen sich in einem gewissen, einzigartigen Wesen konstituieren“²².“ Fortfahrend gebraucht der Metropolit das Bild des Baumes, dessen Stamm Christus ist, dessen Äste die Apostel und die Zweige die Menge

¹⁸ Tchem otlichatsia pravoslavnaia vera ot zapadnykh veroispovedaniy, Gesammelte Werke vol. II, 196, Belgrad 1935/36.

¹⁹ Ibid. 196—98.

²⁰ Ibid. II, 12 sqq.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

der Christen sind. „Diese Ganzheit (der Kirche) findet ihre Ähnlichkeit nicht hier auf Erden, wo es keine Einheit gibt²³, sondern nur Zerspaltenheit (Teilung); sie findet sich im Himmel, wo die Einheit ist des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als drei vollkommenen Personen in einem einzigen Sein, dergestalt, daß nicht etwa drei Götter da sind, sondern ein einziger Gott, der in einem Leben lebt. So wird auch die neue, einzigartige Ganzheit, der einzigartige und neue Mensch sich durch Christus vollenden aus einer vormals feindlichen Gesellschaft, zusammengesetzt aus Juden und Heiden. Die Kirche ist eine völlig neue Ganzheit, besonders und einzigartig (*unicum*) auf der Erde, die man unmöglich durch irgendeinen Vergleich aus dem Leben der Welt mit Genauigkeit definieren kann²⁴.“ — Hier hat Mgr. Antonius zwei Gedanken herausgearbeitet, die für die orthodoxe Ekklesiologie grundlegend und kennzeichnend sind und von der neueren ekklesiologischen Forschung in der Orthodoxie sehr stark betont werden: 1. die trinitarische Struktur und Verfassung der Kirche; 2. die Unmöglichkeit, die Kirche zu definieren.

Als besondere Verfechter einer trinitarisch gegründeten Ekklesiologie seien von den neueren orthodoxen Theologen nur P. Florovskij²⁵, V. Losskij²⁶ und Mgr. J. E. Kovalevskij²⁷ genannt. Archimandrit S. Harkianakis findet hier die „erste und letzte ontologische Begründung der Kirche“²⁸.

²³ Cf. hierzu H. Petzold, Antinomie und Synthese in Kirche und Kosmos, in: *Kyrios* 3/4 (1967) 231. (Der Hinweis, die Arbeit sei 1954 in griech. Sprache zu Athen erschienen, muß aufgrund eines Irrtums der Redaktion der Arbeit von J. Karamiris p. 179 sqq. zugeordnet werden.)

²⁴ Loc. cit. note 20. Zu dieser Stelle sei ein Text von A. v. Harnack (Die Entstehung der christlichen Theologie und des christlichen Dogmas, Gotha 1927 p. 14) wiedergegeben, der in manchem interessante gedankliche Parallelen zu den Ausführungen Mgr. Antonijs bietet: „Aus allen Völkern aus Juden und Heiden berufen, ist sie (i.e. die Kirche) doch eine himmlische Gemeinschaft, die Braut und der Leib Christi und daher Christus selbst, der Geist selbst projiziert auf diese Erde und wiederum nichts geringeres als das vorläufige Reich Gottes, sich in den Gläubigen darstellend, in der Fremde dieser Zeitlichkeit und dieser Erde eine Wirklichkeit, sichtbar und unsichtbar. Im ganzen Bereich der Religionsgeschichte kommt nichts dieser Glaubensvorstellung von der Kirche gleich, sie ist das Paradoxeste vom Paradoxen.“

²⁵ Loc. cit. note 11.

²⁶ Die trinitätsbezogene Theologie Losskijs kommt in allen seinen Werken zum Ausdruck vornehmlich in: Die Mystische Theologie der Morgenländischen Kirche, Graz 1961, und seinen aus dem Nachlaß besorgten Entwürfen zur „Théologie Dogmatique“ in: *Messenger de l'Exarchat du Patr. Russe* Nr. 46—50 (1964 und 1965).

²⁷ Die theologische Konzeption von Bischof Jean Kovalevskij sieht ihr Zentrum im Geheimnis der Trinität und entwickelt von hierher überall triadologische Strukturen; cf. seit 1967 in der Zeitschr. *Présence Orthodoxe* (Nr. 1, 2, 3 sqq.) die Artikelserie „La Foi Orthodoxe“. Zur Bedeutung der trinitarischen Theologie auch im anthropologischen Bereich cf. H. Petzold — B. Zenkovskij, Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie, Ökumenischer Verlag R. F. Edel, Marburg 1969.

²⁸ In: *Una Sancta* 3 (1966) 231.

und sieht zutreffend die wesentlichste Leistung des II. Vatikanums hinsichtlich der Ekklesiologie im Aufzeigen des trinitarischen Aspektes der Kirche²⁹. Die genannten Theologen verfechten auch die Undefinierbarkeit der Kirche, für die L. Zander eine gültige Formulierung gefunden hat: „Die Kirche ist in ihrem Wesen ein Mysterium. Dies ist das Grundgefühl und die Grundüberzeugung jedes Orthodoxen. Das Mysterium aber hat zwei Aspekte: Einerseits ist es eine Offenbarung, eine Möglichkeit an dem Geheimen und Heiligen teilzunehmen, und andererseits ist es ein Empfinden der absoluten Transzendenz, der Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit dessen, was jedes menschliche Vermögen unendlich überragt³⁰.“

All diese in der modernen orthodoxen Ekklesiologie so wesentlichen Gedanken hatte Metropolit Antonius, lange bevor die ekklesiologische Arbeit in der orthodoxen und in den nicht-orthodoxen Kirchen einsetzte, entwickelt, wobei er das Leben der Kirche in seinem Bezug auf das innere Leben der Heiligen Dreifalt zum Eckstein seiner Ekklesiologie macht, weil hier mehr als eine bloße Analogie vorliegt, denn die Kirche ist das reale Abbild der Dreifaltigkeit. Deshalb „heißt die Kirche erfassen eine absolut außergewöhnliche (unbegreifliche) Ganzheit erfassen, die allem, was irdisch ist, entgegengesetzt ist³¹.“ Die Ausprägung des trinitarischen Bildes an der Kirche umreißt der Metropolit, wenn er schreibt: „Im göttlichen Sein ist das Wesen genauso real wie die Wesenheit jeder göttlichen Person, ja eigentlich noch realer, denn wir sprechen nicht von der Existenz dreier Götter, sondern des einzigen Gottes, wenn wir die Wesenheit des Vaters, die Wesenheit des Sohnes und die Wesenheit des Heiligen Geistes bekennen. Wir wissen, daß die drei göttlichen Personen in einem einzigen Leben leben, in einem einzigen göttlichen Wesen, das heilig gut und gerecht ist, und daß sie sich in diesem einzigartigen Leben (gegenseitig) durchdringen, wobei sie ihre persönliche Freiheit gebrauchen, wie unser Herr gesagt hat: ‚Ich halte die Gebote meines Vaters und bleibe in seiner Liebe‘ (Joh 15, 10). Wenn die Menschen nicht gefallen wären, wenn sie nicht vom Geist des Widerspruchs und der Teilung erfüllt und durch ihre Natur geschwächt worden wären, würde sich in ihren Herzen auch mit der gleichen Stärke das Leben der menschlichen Natur, die ihnen (allen) gemeinsam ist, manifestieren, eine ‚sehr gute‘ (cf. Gen 1, 31) Natur, von Gott geschaffen und die Gott ‚zum Bilde seines ewigen Wesens gemacht hat‘ (Weish. II, 23). Jede menschliche Person brauchte dann nichts

²⁹ Archimandrit Harkianakis weist hier auf de Ecclesia c. I, § 4: „So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes her geeinte Volk“ und de Oecumenismo c. 1, § 2: „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses (der Einheit der Kirche) ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes, im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“. Der Abt des Patriarchenklosters Vlatadon zu Thessaloniki Harkianakis schreibt hierzu: „Auch wenn das ganze II. Vaticanum nicht mehr hervorgebracht hätte als nur diese beiden einfachen Sätzchen, so hätte es damit die ganze Mühe gelohnt, ja es hätte seine Aufgabe nur in diesen Zeilen völlig erfüllt.“

³⁰ L. Zander, Das geistig-religiöse Antlitz der Ostkirche, in: Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit, 1963 p. 63.

³¹ Metropolit Antonius, op. cit. II, 18.

anderes zu tun als sich der Quelle der Liebe, der Tugend, der Vernunft und der Freude anzuschließen, die in seinem Herzen schlägt. In der gemeinsamen Kontemplation der Herrlichkeit der göttlichen Schöpfung und des Schöpfers selbst, in dem innerlichen Ergötzen, hervorgerufen durch gegenseitige Liebe und Freude, sähen sich die Menschen mehr und mehr von dem Bewußtsein ihrer Einheit durchdrungen, dergestalt, daß es fast schwierig ist, von dem Handeln oder den Gedanken eines Petrus, Paulus oder Johannes zu sprechen, sondern man sie einfach als Handlungen des Menschen auffaßt . . . Aber dieses selige Leben wurde unterbrochen durch den selbstsüchtigen Ungehorsam unseres Urvaters und von seinen Nachkommen fortschreitend zerstört, bis fast vollständig die Kenntnis davon im Bewußtsein des Menschen verlorengegangen war, und man an einen derartigen Grad der Zersplitterung (des Partikularismus) gelangt war, daß die Quelle des menschlichen Denkens die Form einer Gegensätzlichkeit zwischen ‚ich‘ und ‚nicht ich‘ angenommen hat. Dadurch wurde die dreifaltige Einheit Gottes, deren Bildnis unsere Natur doch ist, zu einem fast unzugänglichen Mysterium für den natürlichen Verstand, ja geradezu eine logische Absurdität für die Philosophen . . . Aber der Erlöser hat nun dieses einzigartige Leben der menschlichen Natur wiederhergestellt, das durch den Stammvater verloren wurde, ein Leben ähnlich jenem, das alle Menschen ohne den Fall besessen hätten. Und dieses Leben ist die Kirche, die von ihm gegründet ist³².“ Allerdings, so wendet der Metropolit ein, besteht zwischen dem paradiesischen Leben und dem Leben in der Kirche ein Unterschied, weil die vollkommene menschliche Natur nicht mehr wie in Eden aus ihrer Unversehrtheit und Unverdorbenheit resultiert, sondern durch den Sieg über die alte Natur, die gekreuzigt werden muß, erreicht wird. — Nur auf Grund dieser Ideen kann man die Lehre von Metropolit Antonius über die Kirche verstehen, der Kirche als Gemeinschaft der erlösten Menschen, in Christus und durch Christus verbunden zu einem gottähnlichen Leben, durch die Teilhabe an der göttlichen Doxa, zu einem Leben der gegenseitigen Durchdringung (circuminessio, perichoresis) in der Liebe nach dem Bilde der hl. Trinität. Dieses Bild aufzurichten, das innertrinitarische Leben zu realisieren, ist Ziel und Aufgabe der Kirche. Es ist daher für Mgr. Antonij müßig, die Kirche durch verschiedene Definitionen und Begriffe bestimmen zu wollen, da man sich ihrem Wesen nur über ihre Finalität nähern kann.

„Die Kirche ist nicht einfach eine Schule des christlichen Gesetzes, noch lediglich eine seligmachende und unbewußte Energie, auf mysteriöse Weise von Christus den Menschenherzen eingegossen, sondern sie ist eine Kraft, die in einem bewußten Prinzip enthalten ist, welches sie ausbreitet und das eine Gesellschaft ist. Auf diese Weise kann man die Lücke schließen, die gewöhnlich in der Definition der Kirche, sei es als Gesellschaft, sei es als Leib, klafft . . . eine Lücke, die im Übergehen der Finalität der Kirche besteht . . . Jede Definition der Kirche muß auf das hinweisen, was die Kirche zum Ziel hat: 1. das Aufrechterhalten des bewußten Inhalts des neuen Lebens in der Gnade, d. h. die göttliche Lehre, und dieses den Menschen zu vermitteln in

³² Ibid. II, 22—24.

ihrer Gesamtheit und ihrer Vollkommenheit, was auf das Gleiche hinausläuft; 2. die göttliche Lehre unter den Ungläubigen ausbreiten; 3. die Gläubigen dazu anhalten, dieses Leben völlig anzunehmen bzw. sie zur absoluten geistigen Vollkommenheit zu führen. — Der vom hl. Paulus gegebene Vergleich der Kirche mit einem lebendigen Leib begreift mit genügender Vollständigkeit diese Berufung der Kirche in sich³³.

Dies sind die wesentlichsten Gedanken des Metropoliten Antonius Khrapovitzkij zur Lehre von der Kirche, die in ihrem Gehalt für die orthodoxe Ekklesiologie gar nicht hoch genug zu veranschlagen sind. Der Komparativtheologie bzw. der ökumenischen ekklesiologischen Forschung sind die Überlegungen des Metropoliten Antonius bisher unverdientermaßen entgangen, wie z. B. die Untersuchungen Yves Congars³⁴ oder Dom Emanuel Lannes ausweisen. Aber auch von der orthodoxen Theologie — nicht nur der griechischen — wird das Werk des ehemaligen Kiever Metropoliten und späteren Oberhaupt im Synod der „russischen Kirche außer Landes“ in ekklesiologischer Hinsicht kaum genutzt.

Die vorliegende kurze Studie wollte nur einen Abriß der Ekklesiologie Mgr. Khrapovitzkij geben, der, ohne erschöpfend zu sein³⁵, doch das wesentliche

³³ Ibid. II, 28. Cf. Paradopoulos, *L'Eglise Orthodoxe*, Marseille 1966 p. 12.

³⁴ Heilige Kirche, Stuttgart 1966.

³⁵ In der zitierten Abhandlung des Metropoliten (pp. 12—30) faßt dieser seine Lehre über die Kirche in 10 Punkte (II, 29—30), deren Inhalt wir kurz zusammenfassen wollen:

1. Christus hat in seiner Kirche die Einheit der menschlichen Natur, die von Adam und seinen Nachkommen durch die Sünde zerstört worden war, wieder aufgerichtet. An die Kirche glauben, heißt dies bestätigen.

2. Diese Einheit ist in den Herzen derer, die Christus nachfolgen ausgegossen als eine lebendige ethische Kraft, die alle guten und heiligmäßigen Handlungen anregt, besonders aber die wechselseitige Liebe Gott gegenüber und der Gläubigen untereinander. (Wie sehr sich der Metropolit auf dem Boden der orthodoxen Tradition bewegt, zeigt ein Vergleich mit der Auffassung der altserbischen Theologie und Ekklesiologie cf. H. Petzold, *Das Wesen der Orthodoxie nach der Auffassung der serbischen Kirche des Mittelalters*, in: *Concilium* 7 [1966] 519).

3. Diese Kraft, dieses Leben der Kirche, ist das alleinige Mittel, durch welches Gott die Menschen zum Heil, i. e. Heiligkeit und Einheit, führt, und das deshalb gemäß dem Versprechen Christi immer auf Erden bestehen wird.

4. Die Menschen, die in der Kirche leben, bilden zusammen mit Christus ein einziges geistiges Wesen, das dieser als Haupt regiert. Damit wird ein Abbild der Einheit in der Trinität geschaffen.

5. Schon auf Erden wird davon etwas verwirklicht durch die „streitende Kirche“, die Menschen, die in der irdischen Kirche um ihre Vervollkommnung ringen.

6. Diese Gesellschaft der streitenden Kirche hat folgende Zielsetzungen: a) Die Quelle des göttlichen Lebens, die göttlichen Lehren, das neue Leben in der Gnade zu bewahren und b) dieses zu vermitteln durch Gebet und Unterweisung ihrer Gläubigen und der Ungläubigen (Missionsverpflichtung!).

Bild seiner Konzeption aufzeichnet und somit auf die Bedeutung dieses Theologen³⁶ für die ekklesiologische Forschung hinweisen soll.

Hilarion Petzold, Paris

7. Alle Menschen, die das Heil erlangen wollen, müssen sich frei diesen Wahrheiten anschließen, um für das innere Leben in der Kirche befähigt zu werden.

8. Durch den freiwilligen Gehorsam bzw. die aus freier Entscheidung erfolgte Angleichung an Lehre und Leben der Kirche, tritt diese mit dem Einzelwesen in Verbindung und ermöglicht ihm an ihrem inneren Leben teilzunehmen.

9. Notwendigerweise muß das äußere Leben der Kirche hinieden sich auch in äußeren Formen niederschlagen, der Hierarchie, der kirchlichen Disziplin. Die grundlegenden Richtlinien dieser äußeren Formen wurden von Christus in der Heiligen Schrift niedergelegt und von der Tradition entfaltet.

10. Diese äußeren Formen, sind aber keine „äußerlichen“, sondern Mittel, durch die die Gnade in der Kirche sich manifestieren kann. Sie sind daher selbst von dieser Gnade erfüllt und durchdrungen.

³⁶ Zum Leben und Wirken des Metropoliten cf. die monumentale und langatmige Biographie in 10 Bänden von Mgr. Nikon Rklitzkij, Zizneopisanie blažennějšago Antonija Mitropolita Kievskago i Galitzkago, Jordanville 1956 sqq.

BESPRECHUNGEN

KIRCHENGESCHICHTE

Lecler, Joseph SJ.: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. — 2 Bde. — Stuttgart: Schwaben-Verlag 1965, 567 u. 647 S., Lw. zus. 78,— DM.

Der Titel der deutschen Übersetzung des Werkes könnte falsche Erwartungen wecken. Was behandelt wird, sagt der Titel der französischen, 1955 erschienenen Originalausgabe genauer: *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*. Toleranz und Religionsfreiheit sind aber begrifflich oder sachlich nicht identisch, es sei denn, man unterscheidet zwischen „bedingter“ und „prinzipieller Toleranz“ (E. W. Böckenförde) und versteht unter letzterer Religionsfreiheit. „Religionsfreiheit“ ist aber seit dem Konzil aktueller und — jedenfalls nach Meinung des deutschen Verlages — in einem Buchtitel zugkräftiger als „Toleranz“. In dem Zeitraum, den L. behandelt hat, gab es jedoch das Problem der Religionsfreiheit im modernen Sinn noch nicht.

Anfang und Ende dieses Zeitraumes sind markiert durch zwei in vieler Hinsicht sehr unterschiedliche Männer: Nikolaus von Kues und Richelleu. Gegenstand der ausführlichen, auf einem breiten Quellen- und Literaturfundament aufgebauten Darstellung sind die theoretische Erörterung und praktische Bewältigung — bzw. Nichtbewältigung — des Toleranzproblems, das durch die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts ein bislang unbekanntes Gesicht, aber auch eine besondere Dringlichkeit erhalten hatte. Vorausgeschickt ist ein guter Überblick über das Toleranzverständnis vom Alten Testament bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts.

Die überaus reiche Bibliographie (S. 5–39) ist für die deutsche Übersetzung leider nicht systematisch ergänzt worden und enthält daher, abgesehen von sehr wenigen Titeln jüngerer Datums, nur bis 1954 erschienene Werke. (Einen Zugang zu neuerer Literatur vermittelt jetzt: E. Hassinger, *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert*: Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel VII, Basel 1966.)

Von diesem bibliographischen Mangel werden aber weder Reichtum noch Zuverlässigkeit der Darstellung berührt, die einen hochinteressanten Einblick in einen zum Verständnis gegenwärtiger Probleme wichtigen Bereich kirchlicher Vergangenheit bietet.

R. Kottje, Regensburg

ALTES TESTAMENT

Görg, Manfred: Das Zelt der Begegnung. Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zeittradition Altisraels. — Bonn: Hanstein-Verlag 1967, XVI, 174 S. (Bonner Bibl. Beiträge, hrsg. v. J. Botterweck u. H. Zimmermann, 27), brosch. 35,— DM.

Die überarbeitete Bonner Dissertation untersucht systematisch die Zeittradition des Alten Testaments. Sie analysiert literarkritisch und formgeschichtlich die drei Hauptstränge der Überlieferung, nämlich die priesterschriftliche, „dynastische“ (2 Sam 6 f.) und elohistische Tradition und kommt hauptsächlich zu folgenden Ergebnissen: Die Priesterschrift stellt das Zelt als die auf dem Sinai gezeigte Urgestalt des salomonischen Tempels dar. Die Heimat der „dynastischen“ Zeittraditionen sei bei der Kulthöhe von Gibeon zu suchen. Endlich dürfte auch die Vorform der elohistischen Überlieferungen im Raum der vorjerusalemischen Kultstätten entstanden sein. Eine lineare Entwicklungsgeschichte vom heiligen Zelt und seinen Traditionen wird auch zum Schluß nicht versucht.

H. Schneider, Mainz

Scharbert, Josef: Die Propheten Israels um 600 v. Chr. — Köln: Bachem-Verlag 1967, 514 S., 4 Tafeln, Lw. 45,— DM.

Der Münchner Ordinarius für biblische Theologie will in einem mehrbändigen Werk die Propheten Israels bekannter machen. Der 1. Band erschien 1965 unter dem Titel: Die Propheten Israels bis 700 v. Chr. Der neue, in sich selbständige Fortsetzungsband behandelt „die Propheten Israels um 600 v. Chr.“. Er beginnt mit Sephanja Habakuk und Nahum und widmet dann sein Hauptinteresse den großen Propheten Jeremia und Ezechiel. Die Art und Weise, wie J. Scharbert diese Propheten seinen Lesern vorstellt, ist im katholischen deutschen Schrifttum neu. Er bietet ausgewählte Texte im Wortlaut, leitet sie jeweils historisch ein und erklärt sie nachher vornehmlich theologisch. Die Darbietung wertet alle neuen Einsichten der Literarkritik, Form-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte aus. Als Textstücke sind meist die ältesten und besten Überlieferungen vorgelegt, aber von späteren Zutaten befreit und wieder in die vermutlich richtige historische Reihenfolge gebracht. So wird das echte Bild dieser Propheten zurückgewonnen, wie es sich mit den heutigen Mitteln der Wissenschaften wiederherstellen läßt. J. Scharbert liefert indessen keine präparierten Museumstücke; er versteht es, anschauliche und farbige Lebensbilder zu schaffen, die den Bibelfreund tief beeindrucken. Selbst die Fachtheologen werden das Buch mit Nutzen studieren. Denn es gibt ja noch keine katholischen Prophetenkommentare deutscher Sprache, in die die Ernte der neuesten exegetischen Forschung eingebracht wäre. Geradezu auf den Leib geschrieben ist das Buch aber den vielen, die einst einmal Bibelauslegung studiert haben und die ihr Wissen auf den heutigen Stand bringen möchten. Kaum jemand kann noch einmal aus dem Amt in die akademischen Hörsäle zurückkehren. Aber jeder könnte mit dem ausgezeichneten „Fernkursus“ von Scharbert ein „Abendstudium“ betreiben, das bequem und fruchtbar zugleich ist.

H. Schneider, Mainz

Groß, Heinrich: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament. München: Kösel-Verlag 1967, 131 S. (Schriften zur Katechetik, hrsg. v. P. Neuenzeit), kart. 8,50 DM.

Die schicke Kleine Bibelkunde erscheint als Schrift zur Katechetik und ist künftigen Religionslehrern gewidmet. Der Schwerpunkt liegt dabei auf einer mehr bibeltheologischen Darstellung. Zuerst werden die klassischen Themen der allgemeinen und speziellen Einleitung ins Alte Testament kurz, aber gemeinverständlich behandelt. Dann unterrichtet der bekannte Verfasser auch über die Methoden und Hilfsmittel der Schriftauslegung, und er schließt mit einem besonders ausführlichen Kapitel über die alttestamentliche Theologie. Sie soll nach seiner Vorstellung die vornehmste Disziplin und der krönende Abschluß der alttestamentlichen Wissenschaft überhaupt sein. Der katholische Bibeltheologe muß die heiligen Texte nach der Analogia Sacrae Scripturae und nach der Analogia fidei auslegen; er muß „das Alte Testament in der Beziehung auf Jesus und von ihm her verstehen“ und die Einzelaussagen „im Gesamtgefüge des Glaubensgebäudes unterbringen“. Auch der „Sensus plenior“ und die typologische Schriftauslegung sind in die bibeltheologische Exegese einzubeziehen. Neben solcher theologisch orientierten, offenbarungsgläubigen und ganzheitlichen Bibeltheologie steht heute eine mehr historische Richtung, die einfach beschreibt, was die alttestamentlichen Autoren, je für sich betrachtet, haben sagen wollen. Mit Recht fordert Prof. Groß eine neue Synthese, und wir können uns nur wünschen, er möchte sie uns schenken! H. Schneider, Mainz

VERSCHIEDENES

Sievers, Eberhard: Natur als Weg. Thomas von Aquin und gesundes Leben. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. med. Kötschau. — Köln: Verlag Wort und Werk 1967, 176 S., Lw. 19,80 DM.

Um eine grundlegende Klärung vor allem des Begriffs „Natur“ bemüht, zitiert der Autor den heiligen Thomas. Die Grundbegriffe seiner philosophischen Aussagen über

die Natur sollen einmal als Verständigungsgrundlage für die Darlegungen dieses Buches dienen und für seinen Leser stellt der Autor diese begriffliche Klarstellung auch in bemerkenswerter Weise her) und zum anderen die tiefere ganzheitliche Wesensschau ermöglichen, trotz des — selbstverständlich zeitbedingten — Mangels an exakten Kenntnissen bei Thomas. Angesichts der heutigen wissenschaftlichen Praxis, in der nicht einmal mehr das fachliche Spezialwissen überschaubar bleibt, ist der Ruf nach Ganzheit immer wieder zu hören. W. Heisenberg forderte z. B. im Hinblick auf den Menschen, das Ganze, das er darstellt, nicht aus dem Auge zu verlieren (so Professor Kötschau im Vorwort). Und um den Menschen geht es hier.

Im ersten Drittel seines Buches gibt der Verfasser eine allgemein verständliche Erklärung der Begriffe Natur, Materie und Form, Person, Vernunft, Freiheit nach Thomas. Es folgt ein Kapitel „Natur in katholischer Sicht“, in dem Fehldeutungen und Widersprüche nachgegangen und der Begriff der „Übernatur“ untersucht wird. Das fünfte Kapitel behandelt das „Naturwidrige“ und das Problem der „gefallenen Natur“. Im letzten Kapitel kommt Dr. Sievers seinem eigentlichen ärztlichen Anliegen näher, Gesundheit wird — mit Thomas — als innere Ordnung, Krankheit als Unordnung und Mangel definiert. In „Der Mensch als Ganzheit“ stößt der Verfasser tiefer in den existentiellen Bereich vor, ebenso in „Vorstellung und Wille als Heilfaktoren“. Es erweist sich, daß Thomas auch für die moderne Psychologie und Psychotherapie heranzuziehen ist. Im „Anhang“ stellt der Verfasser weitere Themen zur Diskussion, z. B. seine Ansichten über Ernährung und über Behandlungsmethoden.

Aus ärztlicher Verantwortung und aus Liebe zum Menschen führt der Verfasser sein Plädoyer für ein „gesundes“ d. h. nicht naturwidriges, sondern auf den Forderungen der Vernunft aufgebautes Leben, welches das der Natur gemäße ist.

C. Zulauf, Düsseldorf

Kur z, Paul Konrad SJ: Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen. — Frankfurt a. M.: Knecht-Verlag 1967, 250 S., Lw. 19,80 DM.

Neben Interpretationen u. a. über Kafka, H. Broch, G. Grass, H. Heissenbüttel enthält das Werk Untersuchungen über mehr allgemeine Themen wie „Literatur und Theologie heute“, „Literatur und Naturwissenschaft“ oder „Gestaltwandel des modernen Romans“. Der Autor (er hat Theologie, Germanistik und Anglistik studiert und ist Dozent an der Münchener Universität) macht zum Beispiel darauf aufmerksam, wie undifferenziert im allgemeinen das Verhältnis christlicher Kreise zur Literatur ist, wie von Vorurteilen belastet das oft ungeprüft Übernommene in der Einschätzung ganzer Epochen. Die immerhin merkwürdige Tatsache der Anerkennung der deutschen Klassik gegenüber der mehr oder weniger betonten Ablehnung moderner Autoren ist eine etwas bestürzende Feststellung. Wenn der Verfasser schreibt „Die Schriftsteller brauchen nicht nur die Theologen — die Theologen brauchen auch die Schriftsteller“, so ist das eine Behauptung, die zur Stellungnahme auffordert und neue Einsichten vermittelt. Resultieren das gegenseitige Mißtrauen und die Ablehnung nicht hauptsächlich aus dem Sich-nicht-Kennen? „Was die Schriftsteller (und Künstler...) im sogenannten expressionistischen Jahrzehnt... geplagt hat, das hat die Theologen jener Jahre wenig geplagt. Was die weltlichen Schriftsteller in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts prophetisch wach... über die Gefährdung des Menschen dieser Zeit schrieben, das hat kein Theologe gelesen.“ Auf der anderen Seite scheinen „die literarischen Schriftsteller die Bemühungen des jüngsten Konzils um ein Verständnis der Welt von heute nicht zur Kenntnis zu nehmen“. „Ignorieren des Anders, Geringschätzung seiner Bemühungen, Verschanzung hinter Bastionen und Polemik waren zu allen Zeiten leichter als ein Gespräch über die Mauer.“ Also nicht Abkapselung, sondern Engagement ist gefordert. Nicht zuletzt weil das eigentliche Thema sowohl der Dichtung als auch der Theologie immer der Mensch ist. Was wäre zu tun? Der Verfasser spricht vom Erlangen „literarischer Gesprächsfähigkeit“, vom Begreifen der „Moral der Form“, die über eine inhaltliche Moral hinausgeht, und weist darauf hin, daß Sprache das Kriterium von Literatur sei.

Im Schrifttum spiegelt sich der Geist unserer Zeit wider, die Schriftsteller und Dichter versuchen zu formulieren, „was in der Luft liegt“, und die Zeitgenossen sollten das ernst nehmen — eine Hilfe dazu bietet dieses Buch.

C. Zulauf, Düsseldorf

Kirchgässner, Alfons: Indizien. Geistliche Glossen. Fünfte Folge. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1966, 192 S., Paperback 9,80 DM.

Alfons Kirchgässner hat sowohl als Großstadtseelsorger wie als Autor seine Gemeinde und daß er in beiden Richtungen erfolgreich ist, hängt nicht zuletzt wohl damit zusammen, daß er außerdem auch ein guter Theologe ist. Er ist immer gleich nah bei der Wirklichkeit, wie sie sich uns heute darstellt und ebenso nah bei dem, zu dessen Ehre und aus dessen Liebeskraft sie existiert. In seiner leicht zugänglichen, meist knappen, aber immer den Kern treffenden Sprache vermag er den modernen Menschen anzusprechen, indem er Fragen des konkreten Lebens, die jeden angehen, anleuchtet und

sowohl anthropologisch wie theologisch zu deuten versucht. Diese „Geistlichen Glossen“ setzen Maßstäbe und fordern Entscheidungen und könnten den zahlreichen Freunden dieses Autors neue hinzugewinnen. C. Zulauf, Düsseldorf

Rinser, Luise: Gespräche über Lebensfragen. — Würzburg: Echter-Verlag 1966, 152 S., Lw.

Die Beiträge dieses Büchleins sind in der Zeitschrift „Für Sie“ erschienen, wo sie einen breiteren Leserkreis ansprachen, der die hier gegebenen Anregungen offenbar dankbar aufnahm. Die vorliegende ist die fünfte Auflage. Die bekannte Schriftstellerin setzt in diesen erdachten Gesprächen Menschenfreundlichkeit, Lebenserfahrung und Vernunft gleichermaßen ein, um allgemeine Lebensprobleme lösen zu helfen. C. Zulauf, Düsseldorf

Schutz, Roger: Dynamik des Vorläufigen. — Freiburg: Herder-Verlag 1967, 125 S. (Herder-Bücherei Band 274), 2,80 DM.

Der Name Talzé weckt in allen Christen gleich welchen Bekenntnisses — wenn ihnen das Ökumenische ein Anliegen ist — Hoffnung und impliziert das Ziel dieser Gemeinschaft evangelischer Brüder, die sich zu einem Leben des Gebetes und der Arbeit zusammengefunden haben, um dem Geist der Einheit zu dienen und ihn vor allem zu leben. Die Bestätigung eines solchen Lebens, seiner geistigen und geistlichen Bemühungen, ist sein „Erfolg“, nämlich der lebendige Kontakt mit der Wirklichkeit unseres heutigen, nicht nur kirchlichen Lebens, vor allem mit den Menschen selbst. Eben derselbe Wert, den ein Leben nach dem Evangelium zeitigen muß: Menschlichkeit, Offenheit gegenüber dem Bruder. Und darin geben die „Brüder“ ein anziehendes Beispiel von großer Wirkkraft.

Roger Schutz, Prior von Talzé, spricht im vorliegenden Büchlein erneut zu allen von dem jetzigen Zustand der Christenheit Bedrängten Worte der Besinnung und Aufmunterung in einer Sprache, die in ihrer originellen Einfachheit einer aus langer ehrwürdiger Tradition lebenden Sprache oft etwas voraus hat. In den Kapiteln „Die Gemeinschaft mit der Welt der Armen wiederfinden“, „Das Mysterium der Kirche leben“, „Im kontemplativen Warten auf Gott verharren“ offenbart sich eine Spiritualität besonderer Art, man könnte sie die der „Verfügbarkeit des Herzens“ nennen. Sie erleichtert den notwendigen Schritt vom Provisorium, vom „Vorläufigen“ zum Umfassenden, wozu allerdings mehr gehört als Stolz auf das Errungene. C. Zulauf, Düsseldorf

BIBELWISSENSCHAFT

Poulsen, Niek: König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1968, 220 S. (Stuttg. Bibl. Monographien, hrsg. v. J. Haspecker u. W. Pesch, Bd. 3), kart. 32,— DM.

Daß das Königtum in Israel dank seiner besonderen Einrichtung und Art notwendig anders und viel stärker mit Glauben und Religion verbunden bleibt als in der altorientalischen Umwelt, verrät eine auch nur oberflächliche Kenntnis des AT. Besonders eng gehören nach den bekenntnisthaften Äußerungen der Bibel König und Tempel zusammen. Auf der Grundlage der heutigen Forschungsergebnisse, die die kombinierte Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte bereitstellt, gliedert Verf. seine Untersuchung, die 1962 als Doktorarbeit dem Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorlag, in vier Kapitel, die verschiedenen wesentlichen literarischen Traditionen des AT zugeordnet sind:

1. Das höfische König-Tempel-Bekenntnis, 2. das deuteronomistische König-Tempel-Bekenntnis, 3. das priesterliche König-Tempel-Bekenntnis und 4. das chronistische König-Tempel-Bekenntnis.

Den Mittelpunkt des 1. Kapitels stellt die Frage des Davidbundes in der Sicht der Nathanverheißung und der zugehörigen Psalmen dar. König und Tempel werden auf ihre außerisraelitische Herkunft, ihre israelitische Ausgestaltung, ihre Beziehung zum Sion und den Eschatologisierungsprozeß hin untersucht, dem sie als zusammengehörige Institutionen unterworfen waren. Hierbei wird die Frage des von H.-J. Kraus in die Diskussion gebrachten königlichen Sionfestes angeschnitten; ihm steht P. sympathisierend gegenüber.

In der deuteronomistischen Literatur wird das König-Tempel-Bekenntnis mit den tragenden Vorstellungen dieser Geistesrichtung: Gesetz, Bund und Kultzentralisation zusammengebracht. Notwendig wird dabei das bisher sich stark verdrängende, hervorstechend „Politische“ und Selbständige abgebaut und die Bedeutsamkeit von König und Tempel als Organen des besonderen Verhältnisses Gott-Israel betont herausgestellt.

In der priesterlichen Literatur, vor allem bei den Propheten Ezechiel, Aggäus und Zacharias wird das König-Tempel-Bekenntnis besonders um die Stellung des Priesters erweitert. Doch auch in der königlosen nachexilischen Zeit geht die Bedeutsamkeit des Königs nicht unter, man bleibt sich bewußt, daß der Tempel, der Mittelpunkt des priesterlichen Tuns, vom Ursprung her königliches Heiligtum ist. So kann dann auf der

letzten chronistischen Stufe das König-Tempel-Bekenntnis zu neuer Wirksamkeit erweckt werden. In ihm verbleibt sich wesentlich die Theokratie mit dem tragenden Bundesverhältnis Gott-Volk. Dann ist es vor allem die messianische Ausdeutung der Nathanverheißung, die Tempel und König in den Eschatologisierungsprozess hineinstellt, die dieses durch die Jahrhunderte der atl. Offenbarung lebendige Bekenntnis von einer neuen Seite in die Mitte des Glaubens der Israeliten rückt. Zudem wird David als Tempelbauintiator in eine Linie mit den Erzvätern und dem Kultinitiator Moses gestellt, ja, er trägt die Züge eines zweiten Moses. Damit stellt das König-Tempel-Bekenntnis ein wesentliches Element für die Kontinuität der Offenbarung und das Offenbarwerden ihrer Kontinuität dar.

Damit enthüllt sich auch das König-Tempel-Bekenntnis insgesamt im AT als Thema der fortschreitenden Offenbarung auf Christus hin. So führt die Untersuchung (S. 185 f.) zu dem gut begründeten Schluß: „Das Neue Testament bezeugt, daß Jesus König und Tempel ist; aber was König- und Tempel-Sein heißt, sagt uns das Alte Testament.“

Insgesamt ist zu vorliegender Monographie zu sagen, daß sie auf der Höhe der zeitgenössischen Forschung mit reicher Kenntnis der einschlägigen Literatur einer zentralen Klammervorstellung in den Hauptüberlieferungssträngen des AT nachgegangen ist, die einfallenden biblischen Texte geschickt an diesem roten Faden aufreihet und zu einer annehmbaren neuen, bibeltheologisch ausgerichteten Synthese dieser Texte kommt. Alles in allem ein empfehlenswertes Buch, das an einer zentralen Idee den Werdegang der Offenbarung und an ihr das Heilsunternehmen Gottes sichtbar werden läßt.

H. Groß, Regensburg

Dommerhausen, Werner: Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1968, 174 S. (Stuttg. Bibl. Monographien, hrsg. v. J. Haspecker u. W. Pesch, Bd. 6), kart. 20,— DM.

Die hier im Druck vorgelegte, der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen eingereichte Habilitationsschrift steckt sich ein beschränktes und spezielles Untersuchungsziel. Das Buch Esther wird als Kunstprosa aufgefaßt, und hier soll erstmals an diesem Buch der Stil dieser alttestamentlichen Kunstprosa aufgedeckt werden. Angeregt wurde Verf. dazu durch Vertreter der Formgeschichte wie H. Gunkel, durch Analytiker moderner Sprachen, besonders aber durch den Professor am Bibelinstitut Rom: Alfonso Schökel mit seinem Werk: *Estudios de poética hebrea*, Barcelona 1963 und dessen Schüler. Dabei verzichtet D. jedoch nicht ganz auf theologische Folgerungen aus seinen Stiluntersuchungen, denn schließlich wollen sie ja dem besseren theologischen Verständnis des untersuchten Buches dienen, für das er bisher übersehene notwendige Vorarbeiten leisten will.

Bei seinem Unternehmen geht D. zu Recht von der Einheitlichkeit des Estherbuches aus. Er teilt das Werk in kleine Sinnabschnitte ein, bietet die Übersetzung auf der Grundlage einer gesunden Textkritik, legt eine detaillierte Untersuchung der sprachlichen Aufbaulemente nach ihren grammatischen und syntaktischen, aber auch poetischen Eigentümlichkeiten vor und gelangt so zu den Aussagemomenten und Schwerpunkten, auf die hin der Verfasser sein Buch aufbaut. Damit legt der Autor des Estherbuches gleichzeitig auch den Finger auf die ihn bewegenden theologischen Aussagen, die D. abschließend nur kurz skizziert. Dabei lehnt er sich mit kritischer Besonnenheit an die gängigen Kommentare zum Estherbuch an, die alle in mancher Hinsicht von dieser Untersuchung fortgeführt werden, da die gängigen Forschungsmethoden hier um eine neue bereichert werden.

Schon die Tatsache, daß ein Exkurs „Esthergeschichte und Purimfeier“ eingebaut wird, beweist, daß D. in der Erklärung der Entstehung und vor allem der jüdischen Umdeutung des Purimfestes den Zweck des Estherbuches sieht.

Eine systematische Zusammenschau stellt im Schlußteil die Hauptergebnisse vor. Hier wird zusammenfassend über „Funktion der Syntax, Ausdruckswert der sprachlichen Formen und Figuren, Bedeutung der strukturellen Stilelemente und die Bestimmung der Gattungen und Ziele“ informiert.

D. hat eine nüchterne und sachliche Monographie zum Estherbuch geschrieben, die die Forschung wirklich weiterführt. Man kann ihm nur bescheinigen, daß er sich auf sein Untersuchungsfeld beschränkt hat, so sehr, daß er sich sogar bisweilen naheliegender, sich aufräumender theologischer Folgerungen enthält. Damit soll kein Vorwurf ausgesprochen, sondern die notwendig sich auferlegende Konsequenz angesprochen sein, daß Verf. recht bald auf dem hier erweitert gelegten philologischen Fundament die neue Kommentierung des Estherbuches unternimmt, die er in Aussicht stellt. In ihr können die Erkenntnisse und Ergebnisse des vorliegenden Werkes gewiß theologisch zum Tragen kommen.

Eine kleine Ausstellung sei angemerkt. S. 111 hätte Verf. sich vorteilhaft für das Verständnis des „Schreckens vor den Juden“ auf G. v. Rad, „Der Heilige Krieg im alten Israel“ beziehen können.

H. Groß, Regensburg

Lohfink, Norbert: Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15. — Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1967. 134 S. (Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. v. H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 28), kart. 7,80 DM.

Es fällt nicht ganz leicht, zu diesem Werk Stellung zu nehmen. Sein Verfasser, nunmehr Professor am Bibelinstitut in Rom, gehört zweifellos in die vorderste Reihe der deutschen Alttestamentler. Mit einer souveränen Beherrschung des exegetischen Forschungs-instrumentariums, mit einer überdurchschnittlichen Kenntnis der weitschichtigen einschlägigen Literatur, mit einer beneidenswerten Fähigkeit, Zusammenhänge zu sehen und zu kombinieren und mit einer unverkennbaren Leichtigkeit zu formulieren, legt er in dieser Studie eine neue Deutung der maßgebenden Aussage von Gn 15 vor.

Zu Recht wird Gn 15 als der älteste Text zum Landverheißungseid nachgewiesen. Nach den notwendigen Vorüberlegungen zur Literarkritik, Struktur, Tradition und Deutung werden Gattung, Zeit, Ort und Absicht der Perikope und das Erleben Abrahams untersucht. Danach entscheidet sich L. bei der Alternative, ob Gn 15 einen Bund oder Eid Jahwes aussagen will, für die Tatsache des Eldes, den Gott in Gestalt einer Fluchsetzung Abraham mit einem alten Zeremoniell, das auch außerhalb Israels nachgewiesen ist, zusichert. Seine Argumentation geht davon aus, daß der Terminus *berit* (= Bund) und auch die Figur *karat berit* (= einen Bund schließen) keine spezifisch primäre Bedeutung haben, sondern sekundär nach ihrem Sinngehalt aus dem jeweiligen Kontext zu bestimmen sind. Daher bleibt L. für Ex 24 bei der Übersetzung „Bund schließen“; doch für Gn 15, 18 postuliert er die Übersetzung „Jahwe hat Abraham einen Fluchsetzungseid geleistet“ (S. 120), weil es sich hier um eine einseitige Verheißung und Setzung Gottes handelt, anders als beim Sinaibund, bei dem Moses als Vertreter Gottes und Mittler des Bundes mit dem Volk den Bund schließt.

An der inneren Folgerichtigkeit der Darlegungen ist kaum zu rütteln. Aber selbst wenn bei der ursprünglichen vorjahwistischen literarischen Wiedergabe des Ereignisses von Gn 15 wirklich von einer Eldesleistung Jahwes an Abraham die Rede war und erst der Jahwist bei seiner Neuformulierung die Redeweise an Ex 24 angeglichen hat, von wo her dann für Gn 15 die Übersetzung „Bund schließen“ übernommen wurde, so meine ich, müßte man diese neu getroffene Wortwahl des Jahwisten doch mindestens so ernst nehmen wie den postulierten vorjahwistischen Erstberichterstatte. Wenn der Jahwist bei seiner Neuinterpretation des komplexen Geschehens, das Gn 15 zugrundeliegt, nicht so sehr die eidliche Zusicherung als vielmehr die damit gleichfalls gegebene neue Verbindung Gottes mit Abraham in einem Bund akzentuiert, um so eine Vorhalle für den Sinaibund zu bauen und gleichzeitig die Kontinuität der Offenbarung zu betonen, so scheint mir das theologisch für das Verständnis der Abrahamsgestalt, besonders seiner Gn 15, 6 betonten Glaubensbindung an Jahwe von nicht zu übersehender Bedeutsamkeit zu sein. Zudem wird das Theologumenon „Bund schließen“ in seiner zentralen Wichtigkeit für das gesamte AT ernst genommen. Überdies bin ich nicht unbedingt davon überzeugt, daß man wirklich behaupten kann, *berit* und *karat berit* seien sekundäre Termini, die nur aus dem Kontext heraus sachgemäß zu übersetzen seien.

Führt es nicht zu einer merkwürdigen Situation, wenn solche Termini unter Umständen subjektiv so oder auch anders übersetzt werden? Wer und was entscheidet dann schließlich die je richtige Übersetzung?

Die vorstehenden Fragen tun dar, wie anregend die Monographie von Lohfink ist und daß es notwendig wird, überkommene atl. Positionen neu zu bedenken. Und für diese Anregung gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

H. Groß, Regensburg

Mußner, Franz: Die Wunder Jesu. Eine Hinführung. (Schriften zur Katechetik, Band X.) — München: Kösel-Verlag 1967. 90 S., kart. 6,80 DM.

Vorträge und Diskussionen über die Wunder Jesu gehören heute zu jedem Programm der Erwachsenenbildung. Nicht zuletzt sind es die hermeneutischen Vorfragen, die viele Menschen bedrängen. Verf. gibt auf die Fragen eine ruhige, sachliche und wohl begründete Auskunft. Er spricht über die historische Frage (Hat Jesus Wunder gewirkt und woran erkennt man seine echten Wunder?). Aber auch die formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Probleme werden behandelt (Welchen Einfluß hatte die Urkirche auf die Bildung der Wunderüberlieferung?). Endlich wird der vielleicht wichtigste Hinweis gegeben: nämlich auf die Bedeutung des Glaubens für die Wunder-„erkenntnis“. Wir freuen uns besonders über die Ankündigung, daß der Verf. in derselben (empfehlenswerten!) Reihe ein weiteres Bändchen mit Einzelauslegungen der Wundertexte vorlegen will.

W. Pesch, Mainz

Wellhausen, Julius: Die Pharisäer und die Sadduzäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. — 3. Auflage, 1967. 131 S., engl. brosch. 9,80 DM.

Es ist zu begrüßen, daß das kleine Werk des 30jährigen Wellhausen auf fotomechanischem Wege wieder zugänglich gemacht wird. Mit Recht wurde dieses kleine Buch oft als

Meisterwerk der Interpretation und Darstellung gerühmt. Noch heute lernen wir aus ihm Gültiges über die beiden wichtigen Gruppen des jüdischen Volkes von der Makabäerzeit bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert. W. Pesch, Mainz

Andrea van Dülmen: Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Stuttgarter Biblische Monographien 5), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1968, 282 S., 29,80 DM.

Wenn wir mit Israel ein Gespräch versuchen, wird ein wesentliches Problem alsbald und stets das verschiedene Urteil über das Gesetz sein. Dem alttestamentlichen Volk wie dem Judentum zur Zeit des Neuen Testaments ist das Gesetz die große Gabe der Erwählung und Auszeichnung vonseiten Gottes. „Die dein Gesetz lieben, haben Heil in Fülle, es trifft sie kein Unheil“ (Ps 119, 165). Wenn Israel ringsum das Heidentum in seiner Vielgötterei und Unsittlichkeit sah, hatte es wahrhaftig Grund zu Dank und Stolz wegen des Gesetzes. Wie sollte die christliche Gemeinde sich da verhalten? Das Gesetz war Gottes Satzung. Durfte die Gemeinde sich davon emanzipieren? Die Anerkennung des Gesetzes und gleichzeitig das Bekenntnis zu dem nach dem Gesetz Gekreuzigten war aber ein untragbarer Widerspruch. Die Gegner der christlichen Gemeinde haben dies vielleicht früher und schärfer als diese selbst erkannt.

Paulus hat die Lösung des wahrhaft existentialen Problems vollzogen. Die Frage der paulinischen Theologie des Gesetzes wird in zahlreichen Büchern, auch in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie berührt, ist aber keineswegs oft monographisch bearbeitet — die beiden letzten selbständigen Darstellungen erschienen 1941. Das Problem ist naturgemäß nie endgültig beantwortet, sondern muß immer wieder neu versucht werden. Die vorliegende Untersuchung gibt dazu einen anerkennenswerten Beitrag. Die Arbeit analysiert und interpretiert zunächst ausführlich und sorgfältig alle in Frage kommenden Texte der paulinischen Briefe. Sodann wird die paulinische Theologie des Gesetzes in ihrem Zusammenhang dargestellt. Zu deren Verständnis ist zu beachten, daß die Thora, die ursprünglich mehr den Charakter einer Weisung hatte, im Spätjudentum als verpflichtendes Gesetz aufgefaßt wurde. Mit der so verstandenen Thora setzen sich das Neue Testament wie Paulus auseinander. Für die paulinische Problematik sind wesentlich wichtig die Begriffe Geist und Fleisch, Sünde und Tod, alter und neuer Äon. Solange der Mensch im alten Äon, das ist außerhalb des Glaubens an Christus lebt, ist er unentrinnbar den Mächtern des Äons, Fleisch, Sünde und Tod unterworfen, die ihren Anlaß und ihre Wirkmöglichkeit im Gesetz haben. Das Gesetz ist für den Menschen eine tyrannische Unheilsmacht. Christus ist das Ende des Unheils und das Ende des Gesetzes (Röm 10, 4). Das Problem des Gesetzes stellt sich und löst sich also vom Kreuz her. Die Tatsache, daß Christus das Heil ist, läßt nun das Unheil des früheren Äons erkennen. Das Urteil des Paulus hat allein hier seinen Grund. Vor Christus hätte dieses Urteil aus irgend anderer möglicher Erfahrung oder Einsicht nicht gewonnen werden können. Das gilt bis heute. Das Urteil über das Gesetz ist also ein Glaubensurteil zwischen Israel und der Kirche.

Dies deutlich zu machen, ist das Eigene und Neue der vorliegenden Arbeit. Damit modifiziert sich die reformatorische Deutung des Gesetzes. Ihr gemäß ist das Gesetz wie das ganze Alte Testament nur Zeugnis des Scheiterns. Damit ist Paulus nur teilweise aufgenommen und seine Gesetzeskritik erheblich verschärft. Nach Paulus ist das Gesetz an sich heilig und gut (Röm 7, 12.16). Seine wesentliche Forderung, die Liebe, ist nun und jetzt erst recht zu erfüllen (Röm 8, 4; 13, 10). Mit Recht bringt die Dissertation diese herkömmliche katholische Deutung zur Geltung.

Die von der Studienstiftung des Deutschen Volkes maßgeblich geförderte Dissertation weist eine in langer exegetischer Bemühung erworbene eindringende Kenntnis der paulinischen Theologie aus. Die Arbeit ist eine Leistung von beachtlichem Rang und Wert.

K. H. Schelkle, Tübingen

DOGMATIK

Wahrheit und Verkündigung. — Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Leo Scheffczyk, Werner Dettloff und Richard Heinzmann. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1967. I. u. II. Bd. XXXIX u. 1958 S. Lw. 198.— DM.

Eine Festschrift von etwa 2000 Seiten mit 88 Beiträgen im einzelnen zu besprechen, würde die Zuständigkeit des Rezensenten und den Rahmen dieser Zeitschrift sprengen. Es seien nur Artikel namhaft gemacht, die unmittelbar für die Verkündigung, die Seelsorge und für die ökumenische Bewegung etwas aussagen. Die neun Beiträge zur Philosophie ebenso wie die bemerkenswert geringe Zahl von nur vier Artikeln zur Exegese werden also übergangen. — Aus den elf Aufsätzen, die zur Fundamentalthologie gehören, sei nur hingewiesen auf den von Heinrich Fries: „Spero ut intelligam“. — Der Rezensent selber zeigt, wie die der Bibel fremde Idee, Gott sei aller Menschen Vater, durch Hieronymus in die Theologie eindrang. „Wer ist dieser Vater?“ fragte ein ausländischer Professor in seinem Dankschreiben. — Der verbreiteten Unsicherheit darüber,

ob die Kirche das Dasein der Engel als Glaubenslehre zur Verkündigung vorlege, will Ferd. Hollböck begegnen, indem er den Nachweis versucht, das außerordentliche Lehramt habe 1215 diese Lehre definiert. Immerhin ist an der Vorlage durch das ordentliche Lehramt nicht zu zweifeln, weil alle katholischen Liturgien aller Jahrhunderte im eucharistischen Hochgebet unsern Lobpreis mit dem der Engel vereinigen. — Valens Heynk führt Hödl's Untersuchungen fort, ob neben der in der Weihe verliehenen Schlüsselgewalt noch eine eigene Jurisdiktion zur Verwaltung des Bußsakramentes erforderlich sei; diese Frage war um 1300 erörtert worden, weil die Hochscholastik an der ekklesiologischen Bedeutung dieses Sakramentes vorbeigesehen hatte. — Moderne Gedanken über die Mitfeier der Gläubigen beim eucharistischen Opfer äußerte schon in der 1. Hälfte des 18. Jahrh. Georg Witzel, wie Joh. Beumer nachweist. — Während Jos. Lortz beim jungen Luther ein oft ausgesprochenes Kirchendenken findet, kann Albert Brandenburg verschiedene Luther-Deutungen in der Gegenwart aufzeigen. — Hohe Überlegenheit kennzeichnen die Ausführungen von J. B. Lotz über das Verhältnis von Person, der die religiöse Entscheidungsfreiheit unbedingt gewahrt werden muß, zur Verkündigung und umgekehrt. Es wäre wohl angemessener, Gott nicht vornehmlich als das Geheimnis, sondern als den Heiligen zu betrachten. — Beachtenswert ist der Kurztraktat von M. D. Koster über „Theologie der Verkündigung“. — Peter Brunner kann seine „dogmatische Paraphrase“ über Gesetz und Evangelium schließen mit den Worten: „Weil Jesu Kreuz zwischen den Protä und Eschata aufgerichtet ist auf Golgotha, kennzeichnet die Formel ‚Gesetz und Evangelium‘ den Weg, auf dem Gott aus seiner Ewigkeit seine Menschheit durch die Zeit hindurch zur Vollendung seines Liebesbundes in seiner Ewigkeit führt“. Karl Rahner sucht Mißverständnisse, die aus der Forderung einer Anthropozentrik der Theologie sich ergeben, auszuräumen und den Wert der theologischen Anthropologie für Theologie und Verkündigung darzutun. Leider sind die Grenzen zwischen Glaubenslehre und Theologie nicht immer sichtbar gemacht. — Otto Semmelroth setzt sich in einem Artikel über „Pastorale Konsequenzen aus der Sakramentenlehre der Kirche“ für die sinnerfüllte Spendung der sakramentalen Zeichen ein. Aber es wird zu allgemein gesagt, die Sakramente seien Zeichen Gottes, während sie doch zunächst Zeichen Christi sind; vgl. diese Zeitschrift 65 (1956) 329–336. — Alfons Auer legt die Wesenseigentümlichkeiten eines Dialogs der Kirche mit der Welt dar und weist auf die Folgen aus der Verweigerung dieses Dialogs hin. — Rich. Egenter spricht über das Verhältnis des Christen zur Wahrheit im Anschluß an Joh 8, 31 f. — Joh. Gründel hält sich in seinen Ausführungen über die Zustimmung zu sittlichen Normen und über die Gewißheitsbildung beim sittlichen Handeln an die Gedanken J. H. Newman's. — Leonh. Weber legt dar, wie nach den neuesten Verlautbarungen des Lehramtes die Gewissensfreiheit in der Ehepastoral zu beachten ist. — Günther Küchenhoff weist auf die Pflicht zur Wahrheit im Bürgerlichen, im Straf-, Staats- und Verwaltungsrecht hin. — Die schwierigen Fragen um Recht und Sittlichkeit werden von Karl Engisch lichtvoll auseinandergezogen, wobei der Unterschied zwischen Gesetzgebung und Rechtsprechung gewahrt wird. — Joach. Giers würdigt die Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung als theologische Sätze. — Joh. Betz müht sich um Gründe für die vom II. Vatikanum bewußt übergangene Lehre von der Gegenwart der Heilstat Christi (Mysteriengegenwart, Aktualpräsenz). — Besondere Bedeutung kommt dem Aufsatz von Jos. Pascher zu, der aus der Fülle seiner Kenntnisse der Geschichte der Theologie, der Liturgie und der Frömmigkeit die Grundlagen gibt, die wir bei unserm Urteil über den eucharistischen Kult außerhalb der Opferhandlung und des Opfermahles beachten müssen. P. zeigt den Wandel in der theologischen Sicht des Sakramentes, die sich von der Aussage des Zeichens verlagerte zum Vorrang des Blicks auf die hinter dem Zeichen verborgene sachliche Wirklichkeit und von da auf die Person. Das wirkte sich auf die eucharistische Frömmigkeit aus; daneben ging die Neigung des Volkes zum sinnfälligen Sehen der Brotsgestalt. So erheben sich die Fragen, ob wir voll festhalten müssen an Weisen des eucharistischen Kultes, die über den unmittelbaren Auftrag des Herrn hinausgehen, wie z. B. Aussetzung, eucharistische Prozessionen und Segen. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß der Katechismus für das Bistum Trier S. 154 nicht die Formel übernommen hat: „Wenn der Priester mit dem Leib des Herrn über uns das Kreuz macht, segnet uns Christus“; denn unsere Bitte um den Segen des Herrn muß hierbei erwähnt werden. — Audomar Scheuermann „versucht, die Grundlagen aufzuzeigen, die für die kirchliche Mischehenregel bestimmend und aus Dogmatik, Moral und Pastoral hergeleitet sind“; die scharfe Polemik gegen Ebneter in „Orientierung“ 30 (1966) ist begründet. — Otto H. Pesch nimmt aus seinem Buch über die Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas v. Aquin den Teillaspekt der Lehre vom Verdienst heraus und zeigt, wie von Tertullian an bis zum Konzil von Trient dieser analoge Begriff verschieden aufgefaßt und zu einer dementsprechenden Lehre vom Verdienst ausgestaltet wurde. Er kommt zu dem Schluß, daß diese Lehre in der Verkündigung kaum allgemein verständlich gemacht werden, also ausschelden kann; „so drängen sich die beiden Stichworte ‚Hoffnung‘ und ‚Dankbarkeit‘

auf. In der Tat, unter diesen beiden Leitbegriffen könnten Dogmatik, Moralthologie und — die Verkündigung das Erbe der Verdienstlehre antreten“. Ebenso wie die Wissenschaft mit Peschs Theorie (S. 1898 f.) zur Hermeneutik dürfte die Seelsorge mit dieser Forderung nicht restlos zufrieden sein. I. Backes, Trier

Bauer, Armin Volkmar: Freiheit zur Welt. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei 1967. 284 S., Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXV, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Gbd. ca. 19,80 DM.

B. ist durch Jos. Ratzinger auf das Weltverständnis Gogartens (1887—1967) hingewiesen worden. Dieser hatte in der Ära und Aura einer Wissenschaftspflege, da als Bildungsregel weithin galt „*catholica non leguntur*“, seine theologische Grundausbildung erhalten. Dem entspricht die erschreckende Ungestalt des Bildes, das G. von dem Christentum vor Luther malte. Als junger Pfarrer las G. viel in Luthers Werken und formte sich seine Idee eines „personalgeschichtlichen“ Glaubens an Christus. G. gehörte zu den Begründern der „dialektischen Theologie“ im Protestantismus zwischen den beiden großen Kriegen. Aber bald trennte er sich wieder von ihr und blieb nur mit dem „existentiellen“ Christusbekenntnis Bultmanns verbunden. Im Verein mit den „deutschen Christen“ wollte G. sodann, daß die Christen fern aller Weltverflochtenheit jeden Einflusses auf Gesellschaft und Staat in einer isolierten Religiosität sich enthielten.

B. hat in die ebenso unklaren wie wortreichen Schriften Gogartens mit außerordentlich großem Fleiß sich hineingelesen und den ermüdenden Kreislauf seiner Gedanken sehr gut verstanden. B. gibt eine Einführung, die das ist, was sie sein soll. Im Hauptteil legt B. dar, wie Gogarten das christliche Heil verstanden hat: Christus habe den Menschen, der sich personal ihm erschleße, aus dem Griff der Unheilswelt so herausgebrochen, daß dieser nun in „Freiheit“ die Welt als Nur-Welt sachlich ansehen und angehen könne. Bauers Anliegen war, daß auch die katholischen Christen in ihrem Glauben eine persönliche Entscheidung zur Person Jesu treffen. In der Tat ist dieses Problem vor 30 Jahren schon besonders brennend geworden, als man den Vorwurf hörte, daß die Katholiken an Sätze glaubten, wogegen andere an die Person des „Führers“ glaubten.

Die Meinungen, die B. über die Säkularisation und über Theologen während der Diktatur von 1933—1945 vorträgt, können hier außer Betracht bleiben. Aber wer die philosophische und theologische Anthropologie kennt, wundert sich bei B. (S. 248 f.) zu lesen, der Mensch habe keinen Leib, sondern sei Leib. Belleibe nicht ist dabei an das berühmte Wort Nietzsches zu denken: „Leib bin ich ganz und gar.“ Die Ausdrucksweise *pars pro toto* mag in einer wissenschaftlichen Untersuchung noch hingenommen werden. Aber der wirkliche Unterschied (nicht: Trennung) von Person und konkreter Natur, den erkannt zu haben eine der größten denkerischen Leistungen des Christentums ist, dürfte die Aussage, der Mensch sei Leib, ebenso wie den Satz, er sei Geist oder Seele als unzulänglich erkennen lassen. Zu den Eigentümlichkeiten des Geistes gehört überdies, daß er sich selbst zum Gegenstand machen kann, wenn auch der irdische Mensch dieses nicht ohne leiblichen Akt tut. Möge diese Kritik die guten Absichten und die scharf gezeichneten Ziele des anregenden Buches nicht übersehen lassen. Ignaz Backes

S. D. E. Alberti Magni OP Episcopi Opera omnia Tomus XIV pars I fasc. I Super Ethica. Commentum et Quaestiones. Tres libros priores primum edidit Wilhelmus Kübel. Monasterii Westf. Aschendorff 1968. XIV. 219 S. o. Pr.

„Wie kann man“ heute sich mit einem bisher ungedruckten Kommentar des mittelalterlichen Menschen Alberts d. G. zu der nikomachischen Ethik des Aristoteles beschäftigen, dafür neun Handschriften sorgfältig miteinander vergleichen, um den Text Alberts in seinem ursprünglichen Wortlaut mit größter Wahrscheinlichkeit festzustellen, des weiteren bis zu den „Quellen“ voranzudringen, um überall den Fundort bei Aristoteles und den Text der lateinischen Übersetzungen, die Albert vor sich hatte, aufzuspüren, ebenso die Stellen bei anderen Autoren, auf die Albert sich stützte, suchen wie z. B. Cicero, Augustinus, Boethius, Ps.-Dionys, Joh. Dam., Petrus Lombardus, ja sogar Seitenbäche beobachten, d. h. hier herausfinden, wo Albert in seinen sonstigen Werken, wie etwa in anderen Kommentaren zu aristotelischen Schriften oder in seiner Summa de bono, oder auch die Alexander-Summe, Bonaventura oder gar „*quidam*“ dasselbe fragen und ähnliches sagen? „Wie kann man?“ „Man“ kann es nicht. Aber in dem Bonner Albertus-Magnus-Institut hat Wilhelm Kübel die von G. Meersseman nach dem Kriege aufgebundene und dann von Karl Feckes († 1957) weitergeführte harte Arbeit neu begonnen. In den Prolegomena berichtet er über die Echtheit, Abfassungszeit (um 1250), Titel, Anlage, die Handschriften und die Aristotelesübersetzungen in die Hand Alberts. Sie wecken ebenso wie die 219 Textseiten größte Bewunderung und wärmsten Dank.

I. Backes, Trier

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Bd. 6, hrsg. von Rudolf Haubst, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1967, 211 S. und 6 Tafeln. Kart. ca. 28,— DM. Peter Kremer bringt die Chronik der rührigen Gesellschaft und Rudolf Haubst würdigt die verstorbenen Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates, Jos. Koch und Paul Wilpert. Es folgt ein Bericht über das interessante Symposium am 1. 4. 1966, dessen Referate mit Diskussionen veröffentlicht werden. Darin wird vor allem das theologische Denken des Cusanus und seine Bedeutung für die Geschichte der Mathematik erhellet. Auch ist die umfangreiche Cusanusbibliographie weitergeführt. Daher verdient auch dieser Band, empfohlen zu werden.

I. Backes, Trier

Breuning, Wilhelm: Jesus Christus der Erlöser. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1968, 147 S. (Unser Glaube, Christliches Selbstverständnis heute, Bd. 4).

Als Schlüssel zur Christologie wird die Ganzheit der Schriftlehre von der Erhöhung Christi genommen und so der Zugang gewonnen zur Messias- und Sohneswürde Jesu. Christologie, Heilsgeschichte, Trinitäts- und Gnadenlehre sind lebendig miteinander verbunden. Damit ist der Wunsch erfüllt, für die Verkündigung nicht den Inhalt einzelner Schubfächer in festen Schränken der Traktate vorgesetzt zu erhalten, sondern die Einheit der Heilslehre zu sehen.

I. Backes, Trier

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Escritura, Tradicion e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suarez. Granada, Facultad de Teologia 1967, XII 398 Sp. (Biblioteca Teologica Granadina 12).

Als in dieser Zeitschrift 1963, 72, 321—333, ein Artikel über Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung veröffentlicht wurde, merkte jemand nicht einmal die Fragestellung des fragwürdigen Problems. Bis in die Hälfte dieses Jahrhunderts hinein unterschied nämlich die geltende Meinung zwischen dem Innein von Glaubens- und Sittenlehren, die in den biblischen Büchern unmittelbar und deutlich ausgesprochen sind, und dem in der Tradition, die nach und außerhalb der Bibel vom kirchlichen Lehramt, sei es in seiner gewöhnlichen Tätigkeit, sei es in außerordentlicher Form, vorgelegt wird. Wenn man die Unterscheidung von Schrift und Tradition so auffaßt, muß man sagen, die Tradition sei notwendig, um die heiligen Schriften zu bezeugen, zu erklären und inhaltlich zu ergänzen. In dieser Weise wurde die katholische Lehre scharf von der protestantischen Sola-Scriptura-These abgegrenzt. Aber von der Exegese her (formgeschichtliche Forschung) wurde man mehr und mehr darauf aufmerksam gemacht, daß die Heilige Schrift selber schon Tradition ist. Dementsprechend hat das II. Vaticanum in seiner Constitutio über die Offenbarung durchweg die Tradition der Heiligen Schrift vorangestellt, ohne dabei den einzigartigen Vorzug der Bibel, inspiriert zu sein, aus dem Auge zu lassen.

Noch auf ein anderes Problem hatte jener Artikel hingewiesen: Muß das Lehramt wie ein Geschichtsforscher auf die „Quellen“ einer Lehre zurückgehen? Steht es in seiner Würde nicht über den Theologen, die quellenforschend ihm dienen? Wir können weiter fragen: Ist für den einzelnen Menschen, der die Glaubensbotschaft hörend entgegennimmt, Kunde und Deutung der „Quellen“ der Weg, auf den er sich gewiesen sieht, um zu erkennen, was er als Glaubenslehre bejahen soll? Die katholische Theologie antwortet, daß die Verkündigung durch das Lehramt die Regel für den Glauben des Katholiken darstelle. Auch hier ist beachtlich, daß auf dem II. Vaticanum die ursprüngliche Formulierung „de fontibus revelationis“ aufgegeben wurde und die Constitutio den Titel „de revelatione“ erhielt.

Nun legt Vargas-Machuca eine 1966 in Innsbruck angenommene von F. Lakner betreute große Dissertation über das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche nach Franz Suarez vor.

Die Einleitung berichtet von der z. T. beschämenden Kontroverse der beiden letzten Jahrzehnte über Schrift und Tradition in der tridentinischen Lehre. Das 1. Kapitel des 1. Teiles führt den Leser zu den Lern- und ersten Lehrjahren des Suarez in Salamanca und in Rom. Dort wurde kurz nach dem Tridentinum allgemein gegenüber den Protestanten gelehrt, die Heilige Schrift genüge nicht bei allen Dogmen, um zu zeigen, daß sie ausdrücklich offenbart seien. V.-M. hat sogar die Nachschriften der Hörer von Suarez mit den gedruckten Vorlesungen „de fide“ verglichen, um ein sicheres Urteil darüber zu gewinnen, daß Suarez in Rom und Coimbra die Zuordnung des Lehramtes als der Glaubensregel zu beiden: der Heiligen Schrift und der Tradition, als unabdingbar auffaßte. Keinen anderen Standpunkt nimmt Suarez in seiner apologetischen „Defensio fidei catholicae“ ein. Überdies befindet er sich hier in Übereinstimmung mit seinen Lehrern und Kollegen.

Wenn nun nach Suarez das katholische Dogma drei nicht voneinander zu trennende Grundlagen hat: die Heilige Schrift, die nachbiblische Überlieferung und die Kirche, so erhebt sich die neue Frage, wie Suarez über das Problem gedacht hat, das wir heute

mit den wenig passenden Worten „Fortschritt“ und „Entwicklung“ der Dogmen bezeichnen. Näherhin ist es die Frage der heutigen Theologie, ob eine Lehre, die zu irgend einer Zeit nur als begründete theologische Meinung (*sententia probabilis*) galt, als geoffenbartes Dogma von der Kirche verkündet werden kann. Für den, der offenen Blicks in die Geschichte der kirchlichen Theologie blickt, ist das bei den Dogmen von der unbefleckten Empfängnis Mariens und der leiblichen Aufnahme Mariens in die endzeitliche Verklärung geschehen.

Das Ereignis einer neuen Offenbarung dafür wird von der katholischen Theologie mit Suarez durchweg abgelehnt. Aber die Deutung, die bislang Suarez hinsichtlich dieser Frage erfahren (Marín-Sola, Martínez, Alfaro) wird von Vargas-Machuca als ungenau abgelehnt. Freilich hat auch Suarez die Unterscheidung von implizite und explizite zugrunde gelegt, um dann zu sagen, das Lehramt lege eine Wahrheit, die bis dahin nicht mit unfehlbarer Sicherheit als geoffenbart erkannt wurde, als solche und so vor, daß dieser Vorgang einer neuen Offenbarung ganz ähnlich ist. Die Zustimmung des Gläubigen auch zu einem solchen Dogma kann als letztes Motiv nur Gott selber haben. Nicht die Zugkraft einer theologischen Schlußfolgerung also, sondern der Glaubenssinn und die Übereinkunft in der Kirche sind also die treibenden und bestimmenden Faktoren bei dem Wachstum der Glaubensvorlage. Der Beistand des Heiligen Geistes ist nämlich nicht nur negativ aufzufassen als bloße Verhinderung eines Irrtums, sondern gemäß der Verheißung des Herrn führt der Heilige Geist seine Kirche allmählich in die Ganzheit der Wahrheit ein.

Die äußerst wertvolle, weil umsichtig geführte Untersuchung bringt in drei Anhängen ein Verzeichnis portugiesischer Handschriften von Traktaten des Suarez, textkritische Ergänzungen zu den Druckausgaben und zwei bisher nicht edierte Disputationen des Suarez.

Freilich bleibt das Problem des Wachstums der kirchlichen Glaubensvorlage offen, solange die Theologie sich auf den etwas mechanistischen Vergleich von implizite und explizite stützt. Die Forschung wird bei diesen Fragen auch den großen Unterschied von Glaubensquelle und Glaubensregel beachten müssen, ebenso wie den Unterschied der vorliegt, ob man sagt: Gott spreche durch die Kirche, oder: Gott offenbare.

I. Backes, Trier

Theurer, Wolfdieter CSSR: Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen. — Bergen-Enkheim: Kaffke-Verlag 1967, 285 S., kart. 42,50 DM.

Nach der Einleitung zu schließen, hat sich der Verfasser dieser Münsteraner Dissertation sein Thema selbst gewählt und damit schon in dieser Wahl den Blick für eine sehr wesentliche theologisch-ökumenische Aufgabe erkennen lassen. Die Ausarbeitung wurde zunächst von Ratzinger, dann von Iserloh betreut. Visser't Hooft schrieb ein anerkennendes Geleitwort zur Arbeit. Dieser Anerkennung kann sich der Rez. anschließen. In historisch-sauberer Methodik ist die Geschichte dieser Formel zurückverfolgt. Auch dem theologisch versierten Leser dürfte die über hundertjährige Entwicklung der heutigen Basisformel überraschende historische Aufschlüsse geben. Darüber hinaus ist die historische Fragestellung — wie es bei diesem Thema ja nicht anders sein durfte — in die gegenwärtigen Aufgaben einer sich zu dieser Formel bekennenden Christenheit hinein „aufgehoben“. Mit erfreulicher Klarheit arbeitet der Verfasser die Bedeutsamkeit des trinitarischen Gottesproblems in der heutigen Situation der Christenheit heraus und findet darin auch den Mut, sich mit „fortschrittlichen Nachfolgern“ ohne unfruchtbare Polemik, aber mit dem Blick für das Wesentliche auseinanderzusetzen.

W. Breuning, Trier

Schell, Hermann: Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfus und Paul-Werner Scheele. Band I: Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verlag 1968, XXV, 470 S., Lw. 48,— DM.

Die Dogmatik Schells bedarf hier keiner Besprechung. Seine Bedeutung ist durch einschlägige Arbeiten der beiden Herausgeber schon anderweitig herausgestellt worden. Die Frage besteht eher darin, ob es heute lohnt, ein Lehrbuch der Dogmatik, das seinem 80. Geburtstag zusteuert, in der heutigen Situation noch einmal zu veröffentlichen. Interessiert es mehr als nur wissenschaftlich-dogmatische Fachtheologen? Zugegeben, ein heutiges Lehrbuch der Dogmatik würde, gerade wenn es der Qualität der Schellschen Dogmatik entspräche, anders aussehen in Aufbau, Frage und Antwort. Dennoch steht andererseits die Schellsche Dogmatik uns heute näher als die meisten Lehrbücher, die noch im Gebrauch sind. Es mag an der Offenheit liegen, mit der bei Schell Probleme angesprochen werden, bei denen auch heute solche Offenheit noch wichtiger ist als fertige Lösungen. Jedem, der nicht nur von theologisch gebrauchsfertigen Konserven leben will, sondern in eigenem Bemühen — sprich Studium — zu einem Urteil kommen will, kann man deshalb diese „alte“ Dogmatik empfehlen. Die Herausgeber taten ein

übriges für die Verwendbarkeit, indem sie — ähnlich wie bei der Scheebenausgabe — die Quellen nach den heute gebotenen Ausgaben zitieren und durch zusätzliche Anmerkungen situationsbedingte Einzelheiten des Schellschen Textes erläutern.

W. Breuning, Trier

Zweites Ökumenisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit. Lateinisch und deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde. — Münster: Aschendorff-Verlag 1963. 50 S., kart. 3,80 DM.

Die Einleitung weist über Hilfen zur Interpretation hinaus auch auf die Folgerungen und die noch offenen Probleme hin, die sich aus diesem bisheriger Lehre teilweise widersprechenden Dokument ergeben und will ganz offensichtlich helfen, diese Konsequenzen weitsichtig und im Bewußtsein ihrer Tragweite zu vollziehen.

W. Breuning, Trier

Schmitz-Valckenberg, Georg: Verzeichnis der Handschriften-Mikrofilme des Grabmann-Institutes der Universität München. — München-Paderborn-Wien: Schönningh-Verlag 1968. 22 S. (Veröff. d. Grabmann-Inst., hrsg. v. M. Schmaus, W. Dettloff, R. Heinzmann, N. F. 7). Geh. 2,80 DM.

Die 21 Seiten umfassende Zusammenstellung der im Grabmann-Institut zugänglichen Handschriften spricht für die Interessenten von selbst ihre Bedeutung aus.

W. Breuning, Trier

Miscellanea André Combes I, II, III. — Rom: Lateranuniv. — Paris: Vrin-Verlag 1967/68. 393 + 500 + 575 S. (Cathedra S. Thomae Pont. Univ. Lateran. Bd. 3, 4, 5). Brosch., o. Pr.

Schon die ausführliche Information über Zahl und Einzelinhalte der Festschrift für den bekannten französischen Theologen, der von Johannes XXIII. an die Lateran-Universität berufen wurde, ginge über den Rahmen einer kurzen Besprechung hinaus. Erst recht eine ausführliche Würdigung. Die Einzelbeiträge, von Theologen der Lateran-Universität und anderen nahestehenden, beleuchten vor allem die Theologiegeschichte, wobei das Mittelalter den stärksten Akzent erhält. Die Aussagen zu Gegenwartsproblemen spiegeln stärker den „konservativen“ Beitrag im theologischen Gespräch der Gegenwart.

W. Breuning, Trier

Volk, Hermann — Wetter, Friedrich: Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit. — Mainz: Grünewald-Verlag. 1968. 85 S., kart. 7,80 DM.

Das Bändchen zeugt von der „pastoralen“ Bemühung des Mainzer Bischofs um seine Priester. Ihre praktischen Schwierigkeiten in Fragen der eucharistischen Lehre und Praxis werden in den Beiträgen der beiden Bischöfe, die beide Dogmatiker sind, sowohl praxisnah als auch theologisch tiefgründig ernst genommen, indem Antworten mit Weite, Sachkenntnis und Verantwortung zur theologischen Weiterbildung vornehmlich der Seelsorger selbst angeboten werden.

W. Breuning, Trier

Stella, Giorgi CM: L'insegnamento filosofico de preti della missione alle origine del Neotomismo in Italia. — Rom: Lateranuniv. 1967. 251 S. (Studi e Ricerche sulla rinascita del Tomismo. 4), brosch., o. Pr.

Eine die Ordensgeschichte der Vinzentiner interessierende Untersuchung der Normen und materialen Gehalte des Studiums dieser Kongregation an der Wende des 19. Jahrhunderts.

W. Breuning, Trier

Bogliolo, Luigi: Guida alla Ricerca scientifica e allo studio di S. Tommaso. — Rom: Lateranuniv. 1968. 199 S. (Cathedra S. Thomae Univ. Lateran., 6), brosch., o. Pr.

Mit einer sehr praktisch-handlich ausgerichteten Anleitung für das wissenschaftliche Arbeiten verbindet sich die Einführung in das Handwerkszeug des Thomasstudiums, um dann im letzten Teil dem Anfänger auch einen ersten Einblick in die geistige Eigenart des Aquinaten selbst zu bieten.

W. Breuning, Trier

Ordnung der Bischofssynode. Mit Motuproprio über die Errichtung einer Bischofssynode für die ganze Kirche. Lateinisch — deutsch. Eingeleitet von Hubert Jedin. — Trier: Paulinus-Verlag 1968. 61 S. (Nachkonziliare Dokumentation, Band 12), kart. 4,50 DM.

Dem neuen Bändchen der nützlichen, schon gut eingeführten Reihe gibt H. Jedin eine Einleitung, die die konzilsgeschichtlichen sowie die allgemein verfassungsgeschichtlichen Hintergründe im Leben der Kirche verstehen läßt.

W. Breuning, Trier

Nachkonziliare Dokumentation. Bd. 9: Motuproprio über die Erneuerung des Diakonates, Lateinisch-deutsch... Mit einem Kommentar von H. Vorgrimler. — Trier: Paulinus-Verlag 1968. 45 S., kart. 2,80 DM.

Außer dem Wortlaut des interessanten Dokumentes interessiert beim vorliegenden Bändchen die sachkundige Einführung von Vorgrimler. Insbesondere wird man ihm

dankbar sein für den Beitrag zur Klärung der „spezifischen“ Aufgabe des Diakonates in Anhebung und Zusammenarbeit mit den übrigen Diensten des Volkes Gottes. Hingewiesen sei noch auf die berechtigte Kritik an Artikel 23, der den Diakon zu undifferenziert dem Pfarrer unterstellt.

W. Breuning, Trier

Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposium über die Firmung, herausgegeben von Otto Betz. — München: Pfeiffer-Verlag 1968. 213 S., kart. 10,80 DM.

In diesem Bändchen geht es um die Frage nach dem Firmalter. Wie der Titel schon andeutet, plädiert es für die Heraufsetzung des Firmalters ins junge Erwachsenenalter. Außer dem Herausgeber haben eine Reihe bekannter Autoren (Schlette, Semmelroth), Seelsorger (H. König, W. Müller-Welser, B. Welzel, von der evangelischen Seite Propst Hauschildt) und ein Psychologe mitgearbeitet. Das Büchlein versteht sich als Diskussionsgrundlage. Diese Funktion erfüllt es durch Information aus der gegenwärtigen Praxis und Überlegung sowie durch den Versuch theologischer Begründungen. Das Kreuz der Firmtheologie wird zwar einige Male angeschnitten, aber wohl doch nicht genügend diskutiert: Wieso kann es außer der Taufe überhaupt noch einen anderen sakramentalen Initiationsakt geben? Dem Rez. scheint es, daß die Diskussion dieses Problems durchaus weitere positive Gründe für ein nicht zu frühes Firmalter ergeben könnte.

W. Breuning, Trier

Siehe da bin ich. Das Zeugnis heiliger Väter und Mönche von der letzten Stunde. Herausg., eingel. u. übers. v. Sophronia Feldhohn OSB. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1964. 233 S., Lw. 14,80 DM.

In einer Zeit, die sich so sehr um eine Begründung der Theologie des Todes bemüht, bilden diese existentiell persönlichen Zeugnisse von Heiligen aus der alten Kirche auch dann, wenn man sich des zeitlichen Abstandes und Unterschieds bewußt bleibt, eine sehr wertvolle Hilfe für Meditation und geistliche Einübung. Den Zeugnissen ist eine wertvolle theologische Besinnung der Herausgeberin vorausgeschickt, die das christliche Sterben in den Kategorien der Christumystik deutet.

W. Breuning, Trier

Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer. — München: Ars-Sacra-Verlag 1967. 818 S., Kunstleder 13,80 DM, Saffian 38,— DM.

Die von vielen wegen ihrer sprachlichen Qualitäten geschätzte Übersetzung von Karrer liegt in leicht überarbeiteter Form vor.

W. Breuning, Trier

Nachkonziliare Dokumentation. Band 2. Apostolische Bußkonstitution. Bußordnung der deutschen Bischöfe. Apostolische Konstitution über die Neuordnung des Ablasswesens. Lateinisch — deutsch. — Trier: Paulinus-Verlag. 1967. 127 S., geh. 4,— DM.

Der Paulinus-Verlag setzt seine vielfältig brauchbare Reihe mit den im Titel angegebenen Dokumenten fort. (Vgl. Besprechung in Heft 4/1966.) Man freut sich besonders über den theologischen Kommentar von Otto Semmelroth SJ, der der Ablasskonstitution beigegeben ist.

W. Breuning, Trier

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Herausgegeben von Johann Christoph Hampe. Band III. — München: Kösel-Verlag 1967. 733 S., Lw. subskr. 48,— DM (Gesamtwerk außer Subskr. 160,— DM). Wir haben über Stil und Bedeutung dieses Werkes bereits berichtet. Sein Vorzug als Quellenwerk liegt in der Darbietung einschlägiger Konzilsreden. Sein Kommentarwert ergibt sich aus den Stimmen vieler katholischer und nichtkatholischer Theologen (häufig Konzilstheologen). Die Hauptthematik zentriert sich in diesem Band um die Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. Mithinberücksichtigt sind das Missionsdekret und die Deklarationen über Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen.

W. Breuning, Trier

Consécration à notre Dame. Congrégations et associations mariales. Présentation et tables par les moines des Solesmes. — Tournai: Desclée-Verlag 1967. 280 u. (65) S. (Les enseignements pontif. et conciliaires), kart. 220,— Fb.

Eine Sammlung der Verlautbarungen der Pontifikate von Benedikt XIV. bis Paul VI. zu grundsätzlichen Fragen und gelegentlich besonderer Anlässe zum Thema der marianischen „Gemeinschaften“ aller Art.

W. Breuning, Trier

Otto, Gert: Grundwissen zur Theologie. Unter Mitarbeit von Hans-Joachim Dörger, Andreas Hauptmann, Jürgen Lott und Gerd Petzke. — Hamburg: Furcht-Verlag 1968. 285 S., 4. S. Karten, Lw. 14,80 DM.

Wissenschaftliche Tabellen, wie sie in den Naturwissenschaften, aber anders auch wieder in der Geschichtswissenschaft sich zur Information als geeignet erwiesen haben, werden

hier auch für die Theologie nutzbar gemacht. Den größeren Teil nehmen Tabellen zur Bibeltheologie ein. Daten der Einleitungswissenschaft werden so auf kürzestem und übersichtlichem Raum zugänglich gemacht. Nicht mehr unkritisch brauchbar werden diese Tabellen z. B. bei Versuchen der Textanalyse nach Traditions- oder Redaktionsgeschichte, da es sich dort keineswegs immer um eine *Sententia communis* handelt. Immerhin zeigen die Daten dem schon theologisch Ausgebildeten, wo Probleme zu beachten sind. — An den bibeltheologischen, in mehreren Einzelteilen gegliederten Hauptteil schließt sich eine kirchengeschichtliche Tabelle an. Ein kurzer Teil enthält Tabellen zum Verständnis der Entstehungsgeschichte der einzelnen Kirchengemeinschaften sowie der Verfassung des Weltkirchenrates und der EKD. — In der anschließenden Gottesdiensttabelle, die die Strukturelemente übersichtlich darstellt, sind bei der Gliederung des katholischen Gottesdienstes Präfation und Sanktus fälschlich vom Hochgebet getrennt. Der Wortgottesdienst erscheint noch unter dem Namen „Vormesse“. Das Gebet der Gläubigen rangiert als Einleitung der „Opfermesse“. Als Informationsquelle ist allerdings das — „Schottmeßbuch“ angegeben. Die vom Rez. eingesehene Auflage von 1966 bringt auch schon korrekte Aufteilungen und Begriffe. — Daß in einem solchen Arbeitsbuch dem Register eine besondere Aufmerksamkeit zukommen mußte, versteht sich von selbst. — Der Rez. hat die Frage, ob in einem solchen Informationsbuch die „Bekennnisformeln“ nicht hätten berücksichtigt werden müssen. Über das Ausmaß könnte man dabei durchaus diskutieren.

W. Breuning, Trier

KIRCHENRECHT

Schwab, Dieter: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit. — Bielefeld: Gieseking-Verlag 1967. 271 S. (Schriften z. deutschen u. europ. Zivil-, Handels- u. Prozeßrecht, hrsg. v. G. Schliedermaier, F. W. Bosch, H. J. Abraham, Bd. 45), brosch. 35,50 DM, Lw. 38,— DM.

Viele in der Gegenwart geführte Diskussionen leiden unter Unkenntnis der Vergangenheit. Immer wieder erlebt man, daß Programme entworfen und Vorschläge gemacht werden, die von den Erfahrungen der Geschichte her als illusorisch oder abwegig bezeichnet werden müssen. Viele Irrwege werden nur deswegen eingeschlagen, weil Ignoranz und Hybris die Vergangenheit unberücksichtigt lassen. Die Geschichte ist und bleibt eine Lehrmeisterin. Für das Verstehen gegenwärtiger Verhältnisse ist der geschichtliche Aufriß ebensowenig zu entbehren. Dies gilt in vollem Umfang für die heutige Gestalt staatlicher Ehegesetzgebung. Ihre Wurzeln reichen tief in die Geschichte hinab. Dieter Schwab versteht es, sie umsichtig und sachkundig freizulegen. Seine Abhandlung geht den geistesgeschichtlichen Grundlagen der neuzeitlichen Ehegesetzgebung bis ins Mittelalter nach. Der Verfasser hat ein umfangreiches Material verständnisvoll gesichtet. Er hat sich auch in die einschlägigen theologischen Werke vorzüglich eingearbeitet. Seine Arbeit ist für jeden, der sich mit Fragen der staatlichen oder kirchlichen Eheordnung beschäftigt, unentbehrlich.

G. May, Mainz

Uhrmann, Johann: Das Geständnis im kanonischen Prozeß. — Paderborn: Schöningh-Verlag 1968. 162 S., brosch. 14,— DM.

Zumal im Eheprozeß spielt das Geständnis, auch das außergerichtliche, eine große Rolle, wobei allerdings der Begriff des Geständnisses erweitert wird. Wert und Beurteilung des Geständnisses als eines prozessualen Beweismittels sind jedoch umstritten. Die von Audomar Scheuermann angeregte und betreute kanonische Dissertation hat dieses bedeutsame Beweismittel im kanonischen Gerichtsverfahren zum Gegenstand. Das Material für die Ausführungen des Verfassers sind die gesetzlichen Normen und die Entscheidungen der Heiligen Römischen Rota. In vier Teilen behandelt der Verfasser das Geständnis als solches, seine Stelle und Verwendung im Beweisverfahren, seine Beweiskraft und Würdigung sowie seine Sonderstellung im Eheprozeß. Er stellt den Stoff übersichtlich dar, übt an manchen Stellen eine besonnene Kritik und macht Vorschläge für Verbesserungen de lege ferenda. Die Ansicht, es sei in Sachen des öffentlichen Wohls untragbar, die Partei an ein bewußt falsches Geständnis zu binden (S. 75), erscheint mir richtig. Gewisse Fälle aus der Rechtspraxis der jüngsten Vergangenheit rechtfertigen auch die Meinung, das Geständnis eines Angeklagten im Strafverfahren enthebe nicht schon ohne weiters den Ankläger der Beweislast (S. 90). Die Studie ist durchsichtig aufgebaut, sorgfältig gegliedert und fesselnd geschrieben. Die Diktion ist klar, wie man es von einer kanonistischen Abhandlung erwartet. Der Verfasser hat sein Thema allseitig behandelt. Gewiß wäre es möglich gewesen, bei manchen Punkten tiefer zu loten. Die Zitate aus Rota-Entscheidungen werden in der Regel aufgereiht, ohne genügend gewogen und ausgewertet zu werden. Dennoch ist die Arbeit von Uhrmann für alle am kanonistischen Prozeß Beteiligten ein vorzügliches Hilfsmittel.

G. May, Mainz

Froitzheim, Dieter: Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg. — Amsterdam: Grüner-Verlag 1967. 156 S. (Kanonistische Studien und Texte, 23), Lw. 20,— Hfl.

Der kurze erste Teil des Buches stellt die territoriale und politische Entwicklung des Großherzogtums Berg sowie die kirchliche Organisation in ihm dar. Herr des Landes war bekanntlich zunächst der Schwager Napoleons, Joachim Murat, der den Titel eines Großherzogs annahm. Das Gebiet wurde später mehrfach abgerundet und erweitert. Im Jahre 1808 trat Murat sein Land an Napoleon ab, der es 1809 seinem Neffen Louis Napoleon übertrug. Im Jahre 1811 wurden die nördlichen Landestelle an Frankreich angegliedert. Das Großherzogtum selbst aber hat nie einen Teil Frankreichs gebildet. Auf dem Wiener Kongreß verschwand das Großherzogtum von der Landkarte; es wurde preußisch. Der zweite Teil des Buches behandelt das Staatskirchenrecht des Großherzogtums Berg. Eine grundgesetzliche Regelung des in Frage stehenden Gebietes existierte nicht. Das Land hatte ja keine Verfassung. Das napoleonische Konkordat vom Jahre 1801 hatte in ihm nie Geltung gewonnen. In mehreren Wellen ging die Säkularisation über das Großherzogtum hinweg. Die geistliche Gerichtsbarkeit wurde im Jahre 1811 aufgehoben. Der Klerus wurde besteuert. Die Zivilehe kam mit dem Code Civil. Aber Majoren und Ordensleute nach abgelegter Probe blieben unfähig, eine Ehe einzugehen. Die Friedhöfe wurden simultanisiert und kommunalisiert. Die Personenstandsregisterführung ging ebenfalls auf die bürgerliche Gemeinde über. Die staatliche Gesetzgebung griff auch in rein kirchliche Angelegenheiten wie Feiern von Festen, Ordnung des Gottesdienstes und Abhaltung von Prozessionen ein. Ein Gesetzentwurf aus dem Jahre 1806 sah die Verbannung des Religionsunterrichtes aus der Schule vor; er kam indes nicht zur Ausführung. Man entschied sich schließlich für ein System, das der geistlichen Schulaufsicht nahekam. Die katholischen Theologiestudenten erhielten ihre Ausbildung zunächst an der unzulänglichen Akademie in Düsseldorf, später im Seminar zu Köln. Die Verwaltung der Kirchengüter wurde den Bürgermeistern übertragen. Kontroverspredigten wurden verboten, eine neue Auflage des aggressiven Heidelberger Katechismus eingezogen. Kollekten mußten von dem Landesherrn genehmigt werden. Das Präsentationsrecht aufgehobener Korporationen wurde ebenso in Anspruch genommen wie das landesherrliche Patronatsrecht. Starken Einfluß nahm der Staat auf das Wohlfahrtswesen. Wie man sieht, entfaltete die großherzogliche Regierung eine lebhaft gesetzgeberische Aktivität. Vieles kam freilich über die Stadien der Planung oder des Entwurfes nicht hinaus. Im allgemeinen brachten die Anordnungen der großherzoglichen Regierung keine umwälzenden Neuerungen, sondern hielten sich im Rahmen der schon von ihr eingeleiteten Entwicklung. Der Verfasser berücksichtigt stets das ältere, vor der Gründung des Großherzogtums Berg liegende Recht, so daß ein plastisches Bild der Rechtsentwicklung entsteht.

Das Staatskirchenrecht eines Territoriums zu untersuchen, das nur sieben Jahre lang staatliche Existenz gehabt hat, ist in gewisser Hinsicht eine dankbare Aufgabe; Das Thema ist fest umgrenzt, der Stoff leicht überschaubar, die vorhandene Literatur nicht gerade üppig. Die vorliegende Arbeit gründet im wesentlichen auf gedruckten Quellen; Handschriftenmaterial wurde nur sparsam herangezogen. Die Literatur ist in hinreichendem Maße verarbeitet. Die Darstellung ist klar, flüssig und knapp, im ganzen eine wohlgelungene, abgerundete Abhandlung. G. May, Mainz

Plassmann, Engelbert: Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. — Freiburg: Herder-Verlag 1968. 191 S., kart. 25,— DM.

Multi labuntur ignorantia historiae. Diesen Satz könnte man über zahllose Äußerungen und Veröffentlichungen in der katholischen Kirche der Gegenwart setzen. Er gilt auch für manche Aufstellungen bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche. Hier werden heutzutage von sogenannten Linkskatholiken und Linkstheologen Ansichten vorgetragen, die sich systematisch nicht begründen lassen und die historisch längst ad absurdum geführt sind. Die vorliegende Studie vermag für die Richtigstellung mancher Falschheiten gute Dienste zu tun. Sie gibt einen Einblick in die geistesgeschichtliche Entwicklung einer Epoche, die verhältnismäßig wenig bearbeitet ist, jedenfalls unter dem Gesichtspunkt, den Plassmann gewählt hat. Die innere Unfreiheit und der Opportunismus vieler theologischer Schriftsteller der behandelten Zeit kommen zum Vorschein. Eitelkeit, Feigheit und charakterlose Anpassung an das herrschende System des Josephinismus paarten sich mit Feindseligkeit gegen Papsttum und Kurie. Der Episkopalismus hat in Deutschland stets zur Anlehnung an den Staat, teilweise zur würdelosen Auslieferung an das herrschende System geführt. Nur langsam konnten sich die auf Freiheit und Selbständigkeit der Kirche zielenden Bestrebungen ans Licht ringen. Der politische Liberalismus war zu jener Zeit der Verbündete der Kanonisten, Theologen und Priester, die für die Befreiung aus den Fesseln des Staatskirchentums stritten. — Die Studie ist bestens zu empfehlen. Sie vermag für die Kenntnis der Vergangenheit und das Verständnis der Gegenwart Lichter aufzustecken. G. May, Mainz

MORALTHEOLOGIE — SOZIALLEHRE

Vaticanum secundum, Band III/2; Die dritte Konzilsperiode. Die Verhandlungen.

In Zusammenarbeit mit Werner Becker und Josef Gülden, herausgegeben von Otfried Müller. — Leipzig 1967: Benno-Verlag 1967, 960 S., Lw. o. Pr.

In 18 Kapiteln werden hier die Verhandlungen, Berichte und Kommissionsdokumente der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils dargestellt. Auch die in der Aula mündlich vorgetragenen Relationen der Berichterstatter und die Antworten der Kommissionen auf die Änderungswünsche der Konzilsmitglieder haben Aufnahme gefunden (9). Dieser Band III, 2, hat vor allem Dokumentationswert. Die Lektüre der meist in gutem Deutsch wiedergegebenen Texte vermittelt ein umfassendes Bild vom Ringen der direkt und indirekt am Konzil Beteiligten bei der Thematisierung und Formulierung der theologischen Materie.

M. Rock

Hauser, Richard: Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen.

Frankfurt/M.: Knecht-Verlag 1968. 272 S., Lw. 17,80 DM.

Der bekannte Theologe legt geradezu einen Grundriß politischer Ethik aus christlichem, der Tradition verpflichtetem Denken vor, in welchem er mit Recht ein unverlierbares Erbe menschlicher Einsicht erblickt, die er für den Brückenbau in die Zukunft unentbehrlich hält. Er beansprucht nicht, eine allseitig geschlossene politische Ethik vorzulegen, aber die zehn Kapitel bieten zweifelsohne die entscheidenden Aspekte und geben heute das notwendige Rüstzeug grundsätzlicher Überlegungen für aufgegebenes politisches Handeln. Wiewohl das Opus kein Lehrbuch ist, sind die einzelnen Kapitel so klar untergliedert, daß eine Systematik politischer Ethik sich abzeichnet und die gefällige Darstellung ihre direkte Kraft gut herausarbeitet. Der Verfasser hat in jedem Kapitel zu aktuellen Fragen Stellung genommen ohne einer nur problematisierenden, heutzutage so beliebten überkomplizierten Diktion zu verfallen — was dieses Werk so ausgewogen und besonnen macht.

Das erste Kapitel „Evangelium und Politik“ (11–32) beweist, daß Politik von der Frohen Botschaft betroffen wird und nicht verabsolutiert werden kann: „Politik und Staat sind nach der Auffassung des Evangeliums nicht grundsätzlich verneint oder gar als gottwidrig und teuflisch erklärt“ (22). „Der Staat und die politischen Güter werden, wie alle irdischen Werte, vom Evangelium an ihren begrenzten Platz verwiesen“ (24 f). Für das politische Handeln bietet ferner das Neue Testament instruktive Weisungen. Das zweite Kapitel (33–35) offeriert die schon in der katholischen Tradition ausformulierte Begründung der staatlichen Ordnung, welche in der Sozialanlage des Menschen wesentlich verankert ist (36) und als geistig-sittliche Ordnungseinheit, als Volkssouveränität, als Personengemeinschaft, als Genossenschafts- und Herrschaftsverband begriffen wird, woraus die sittliche Verpflichtung zur Solidarität, die organisatorische Aufgabe der Subsidiarität und die verantwortliche Funktion der Autorität sich ergeben. Dem politischen Grundwert Gemeinschaftsordnung, seinem Ziel, seiner Struktur und seiner Verwirklichung ist das dritte Kapitel (55–78) gewidmet. Mit großer Umsicht und wägendem Bedacht werden die zentralen Themen politischer Ethik Macht und Autorität in den drei folgenden Kapiteln (79–147) behandelt, denen sich dann Überlegungen über Sinn und Grenze des politischen Gehorsams als notwendige Ergänzung anschließen (149–183). Wie fruchtbar die ethischen Grundsätze für politisches Handeln, das oft als rein utilitaristische Pragmatik angesehen wird, sind, erweist der Abschnitt über die Ethik des politischen Handelns (185–211). In einem abschließenden sehr aktuellen Kapitel behandelt der Verfasser die Thematik Utopie und Hoffnung. Er zeigt, daß Utopie leicht zu menschlicher Überheblichkeit führt und dadurch die Zukunft verfehlt, während christliche Hoffnung offen ist für alle Möglichkeiten und beweglich bleibt auf ihre nicht im voraus berechenbare Ankunft (262).

Ein Kapitel über politisch-ethische Aspekte von Krieg und Frieden hätte das Werk um ein heutzutage lebhaft empfundenen Desiderat bereichert. Das Sachregister verhilft zu einer guten Orientierung in den Belangen politischer Ethik. Das Werk hätte noch an Orientierungsmacht gewonnen, wenn auf probate Literatur, die nicht gerade neuesten Datums zu sein bräuhete, hingewiesen worden wäre. Die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes hätte stärker berücksichtigt werden können.

R. Hauser ist es gelungen, die wesentlichen Momente politischer Ethik vom christlichen Gesichtspunkt aus clare et distincte zu zeichnen und ein gutes Bild katholischer Staatsmoral zu entwerfen, das für die Gegenwart viel Licht, Klärung und Hilfe bringen kann.

L. Berg, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen

KIRCHENRECHT, PASTORALTHEOLOGIE, KATECHETIK LITURGIEWISSENSCHAFT

- Pöggeler, Franz: Erziehung aus dem Glauben. — Freiburg: Seelsorge-Verlag. 1968. 211 S. Kart. 12,60 DM.
- Schnitzler, Fidelis: Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des heiligen Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag. 1968. XVI, 171 S. (Unters. z. Theologie der Seelsorge, hrsg. v. Fr. X. Arnold, Bd. 24). Kart. 20,— DM.
- Singendes Gottesvolk. Gesänge zu Wortgottesdienst und Eucharistiefeler. Herausgegeben von Nikolaus Föhr und Hans Sabel. Zweite, erweiterte Auflage. — Trier: Paulinus-Verlag. 1968. Stammapgabe 188 S. Geb. 13,80 DM, Gemeindeheft, 121 S. Kart. 4,50 DM, ab 10 Stck. 4,— DM.
- Theologia Practica. Zeitschrift für Praktische Theologie und Religionspädagogik. Hamburg: Furche-Verlag. 1968. III. Jahrgang, Heft 2. Jährlich 4 Hefte, Abonnem. 20,— DM, Studenten 16,— DM, Einzelpreis 5,80 DM.
- Zerfaß, Rolf: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems. — Münster: Aschendorff-Verlag. 1968. XVI, 191 S. (Liturgiewiss. Quellen u. Forsch., H. 48). Kart. 34,— DM.

PHILOSOPHIE

- Corvez, Maurice: L'Etre et la Conscience morale — Luovain — Paris: Nauwelaerts 1968, 396 S. Brosch. 480,— FB.
- Hemmerle, Klaus: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 332 S. Lw.
- Huonder, Quirin: Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer-Verl. 1968. 185 S. (Urban-Bücherei 106). Kart. 4,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Aurelius Augustinus: Geist und Buchstabe. Übertragen von Anselm Forster OSB. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1968. 142 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, herausg. v. C. J. Perl). Lw. 12,80 DM.
- Aurelius Augustinus: Drei Bücher über den Glauben. De Fide. Übertragen von Carl Joh. Perl. — Paderborn: Schöningh-Verl. 1968. 196 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, hrsg. v. C. J. Perl). Lw. 14,80 DM.
- Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte begründet von Martin Deutinger. Herausgegeben vom „Verein für Diözesangeschichte von München-Freising“. 25. Band. — München: Seitz & Höfling-Verl. 1967. 184 S. Brosch. 16,80 DM.
- Brandmüller, Walter: Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424. Band I: Darstellung. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. 289 S. (Vorreformationsgeschichtl. Forsch., hrsg. v. J. Lortz, 16). Kart. 48,— DM.
- Iserloh, Erwin: Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. 3., verbesserte und um das 8. Kapitel erweiterte Auflage. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. 103 S. (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellsch. z. Herausgabe des Corpus Catholicorum, 23/24). Kart. 8,50 DM.
- Kirchengeschichte in Längsschnitten. Herausgegeben von Alfred Läßle. — München: Kösel-Verl. 1968. 256 S., 21 Abb. 3 Karten, 4 Skizzen. Lw. 8,50 DM.
- Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation von H.-G. Beck, K. A. Fink, J. Glazik, E. Iserloh, H. Wolter. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verlag. 1968. XXIX und 784 Seiten (Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band III). Subskriptionspreis geb. 92,— DM.
- Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatoren“ bei Martin Luther. Herausgegeben von August Franzen. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. 95 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, Bd. 27/28). Kart. 9,— DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Lövestam, Evald: Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28 par Mt 12,31f, Lk 12,10. — Lund: CWK Gleerup. 1968. 88 S. (Scripta minora Soc. Human. Litt. Lundensis, 1968—1967: 1). Geh. o. Fr.
- Susman, Margarete: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes. — Mit einem Vorwort v. H. Schlier u. einer Einführung v. H. L. Goldschmidt. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 238 S. (Herderbücherei 316). Kart. 3,95 DM.

- Strobel, Albert: Die Weisheit Israels. — Aschaffenburg: Pattloch-Verl. 1967. 123 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. P. J. Hirschmann: Reihe VI, Das Buch der Bücher, Bd. 5b). Kart. 4,50 DM.
- Weber, Jean Julien: Le Psautier, Texte et Commentaires. — Tournai: Desclée-Verl. 1968. 640 S. Lw. 360,— FB.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE — DOGMATIK — MORAL

- Alberti Magni... super Ethica Commentarium et Quaestiones. Tres libros priores primum edidit Wilhelmus Kübel. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. XIV, 219 S. (Alberti M. Opera Omnia, hrsg. v. B. Geyer, Tom. XIV, fasc. 1). Brosch. 115,— DM, Subskr. 100,— DM.
- Casel, Odo OSB: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes. — Graz: Styria-Verl. 1968. 719 S. Lw. 65,— DM.
- Dewart, Leslie: Die Zukunft des Glaubens. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verl. 1968. 241 S. Lw. 22,80 DM.
- Elsässer, Antonellus: Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1968. 240 S. (Veröff. d. Grabmann-Inst., hrsg. v. M. Schmaus, W. Dettloff, R. Heintmann, N. F. 6). Brosch. 24,— DM.
- Enzyklika „Humanae Vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Lateinisch-deutsch... Ansprache Pauls VI. in Castel Gandolfo am 31. Juli 1968. Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae“. — Trier: Paulinus-Verl. 1968. 71 S. (Nachkonz. Dokumentation, Bd. 14). Kart. 3,— DM.
- Zweites Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde. — Münster: Aschendorff-Verl. 1968. 50 S. Kart. 3,60 DM.
- Ganoczy, Alexandre: Ecclesiae ministrans, Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 440 S. (Ökumenische Forschungen, hrsg. v. H. Küng u. J. Ratzinger, Bd. 3). Lw. 56,— DM.
- Häring, Bernhard: Brennpunkt Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. Bergen-Enkheim: Kaffke-Verl. 1968. 63 S. (Theologische Brennpunkte, hrsg. v. V. Schurr u. B. Häring, Bd. 16). Kart. 6,80 DM.
- Hayes, Zachary OFM: The General Doctrine of Creation in the thirteenth century. With special emphasis on Meethew of Aquasparta. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1968. 133 S. Brosch. 8,— DM.
- Kaiser Philipp: Die gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik. — München: Hueber-Verl. 1968. XIV, 349 S. (Münchener Theol. Studien, hrsg. v. J. Pascher, Kl. Mörsdorf, H. Tüchle, II. System. Abt. Bd. 36). Brosch. 38,— DM.
- Klaes, Norbert: Stellvertretung und Mission. — Essen: Ludgerus-Verl. 1968. 118 S. Kart. 18,— DM.
- Van Kol, Alphonsus SJ: Theologia Moralis. Tom. I—II. — Barcelona: Herder-Verl. 1968. 823 + 715 S. Brosch. o. Pr.
- Küng, Hans: Wahrhaftigkeit. Die Zukunft der Kirche. Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 240 S. (Ökum. Forschungen, hrsg. v. H. Küng u. J. Ratzinger, Ergänzende Abt.: Kleine ökum. Schriften, 1). Kart. 12,80 DM.
- Lübke, Anton: Nikolaus von Kues. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit. — München: Callwey-Verl. 1968. 440 S., 20 Abb. Lw. 34,— DM.
- Muschalek, Georg: Glaubensgewißheit in Freiheit. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 104 S. (Quaest. disput., hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Bd. 40). Kart. 12,80 DM.
- Pelffer, Arthur: Die Enzyklika und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. — Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. 1968. XXII, 221 S. Brosch. 25,— SF.
- Die Politik und das Heil. Über die öffentliche Verantwortung des Christen. Herausgegeben von Reinfried Hörl. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1968. 94 S. (Grünwald-Reihe). Paperb. 7,80 DM.
- Pottmeyer, Hermann J.: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 518 S. u. 106 S. Dokumentenanhang. Brosch. 60,— DM.
- Rabut, Olivier: Christsein als Weltverantwortung. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1968. 120 S. (Grünwald-Reihe). Paperb. 8,80 DM.
- Rahner, Karl: Gnade als Freiheit. Kleine Theologische Beiträge. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 281 S. (Herder-Bücherei, Bd. 322). Kart. 3,95 DM.
- Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band: Existenzialphilosophie bis Kommunismus. — Herausgegeben v. Karl Rahner u. Adolf Darlap u. a. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 1404 Sp. Lw. 98,— DM.
- Siegmund, Georg: Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs. — Frankfurt: Verlag Josef Necht. 1968. 314 S. Leinen 17,80 DM.

- Schlegel, Willhart S.: Die Sexualinstinkte des Menschen. Eine Naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität. Neue erweiterte Auflage. — München: Rütten- u. Loening-Verl. 1968. 270 S. Lw. o. Pr.
- Schlösser, Felix: Kirche für die Welt. — Mainz: Grünewald-Verl. 1968. 142 S. (Unser Glaube, Bd. 5). Kart. 12,80, Subskr. 10,80 DM.
- Schütz, Christian OSB: Deus Absconditus, Deus Manifestus, Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes. — Rom: Herder-Verl. 1968. XXV, 398 S. Studia Ansemaniana, Bd. 56). Brosch. o. Pr.
- Das große Tabu. Zeugnisse und Dokumente zum Problem der Homosexualität. hrsg. v. Willhart S. Schlegel. — München: Rütten- u. Loening-Verl. 1968. 1964 S. Kart.
- Thielicke, Helmut: Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. I. Band: Prolegomena. Die Beziehungen der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. — Tübingen: Mohr-Verlag 1968. XX. 611 S. Brosch. 58,— DM, Lw. 64,— DM.
- Volk, Hermann — Wetter, Friedrich: Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit. — Mainz: Grünewald-Verl. 1968. 85 S. Kart. 7,80 DM.
- Walter, Ludwig: Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1968. 153 S. (Veröff. d. Grabmann-Inst. Hrsg. v. M. Schmaus, W. Detloff, R. Heinzmann, N. F. 5). Brosch. 16,— DM.
- Wasselynck, René: Les prêtres. Band I: Elaboration du décret Presbyterorum Ordinis der Vatican II. Synopse. Band II: Histoire et Genèse des textes conciliaires. Commentaire. — Tournai: Desclée-Verl. 1968. 119 + 200 S. Kart. Einzelbände in Lw.-Mappe zusammengefaßt, 270,— FB.
- Wendland, Heinz-Dietrich: Die Ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil. — Köln-Opladen: Westdeutscher Verl. 1968. 33 S. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaft. Hrsg. v. L. Brandt, H. 145). Kart. 4,60 DM.
- Der Zölibat. Erfahrungen — Meinungen — Vorschläge. Herausgegeben von Franz Böckle. — Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag. 1968. 190 S. (Grünewald-Reihe). Paperb. 12,80 DM.

KIRCHENRECHT

- Boelens, Martin: Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. — Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1968. 192 S. Kart. 18,50 DM.
- Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat. — Freiburg-Basel-Wien: Herder-Verl. 1968. 137 S. (Herderbücherei 320). Kart. 2,90 DM.
- Mosiek, Ulrich: Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliären Rechtslage. — Freiburg: Rombach-Verl. 1968. 292 S. Kart. 15,— DM.
- Motuproprio über die Einrichtung des Laienrates und der Apostolischen Studienkommission „Iustitia et Pax“. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet und kommentiert von Ferdinand Klostermann. Mit Grundsätzen und Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Konstituierung von Priester- und Seelsorgerat und zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolates. — Trier: Paulinus-Verl. 1968. 95 S. Kart. 7,80 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT KATECHETIK

- Betz, Otto: Die Zumutung des Glaubens. Ansätze für religiöse Erziehung angesichts eines neuen Glaubensverständnisses. — München: Pfeiffer-Verl. 1968. 183 S. Kart. 8,70 DM.
- Dreher, Bruno: Biblisch predigen. Ein homiletisches Werkbuch. — Stuttgart. Kath. Bibelwerk 1968. 241 S. (Werkhefte zur Bibelarbeit 7). Kart. 14,80 DM.
- Einig, Maternus: Der heutige Mensch und die Liturgie. — Augsburg: Winfried-Werk-Verl. 1968. 131 S. (Christl. Leben heute, Bd. 3). Geb. o. Pr.

VERSCHIEDENES

- Eld, Volker: Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker. — Würzburg: Echter-Verlag. 1968. 219 S. (Schriften zur Religionspäd. u. Kerygmantik, hrsg. v. Th. Kampmann, Bd. IV). Brosch. 29,50 DM.
- Kranz, Gisbert: Europas Christliche Literatur (Band I): von 500—1500 (Band II): von 1500 bis heute. — München-Paderborn-Wien: Schöningh-Verl. 1968. 525 + 656 S. Kart. 28,— DM + 38,— DM, Lw. 34,— DM + 44,— DM.
- Otto, Gert: Grundwissen zur Theologie. Unter Mitarbeit von Hans-Joachim Dörger, Andreas Hauptmann, Jürgen Lott und Gerd Petzke. — Hamburg: Furche-Verlag 1968. 285 S., 4 S. Karten. Lw. 14,80 DM.
- Pronzato, Alessandro: Die Ordensfrau nach dem Konzil. Hilfen zur Betrachtung. — Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1968. 364 S. Leinen 19,80 DM.

Walter Brandmüller

Das Konzil von Pavia-Siena 1423 - 1424

Die erste Gesamtdarstellung. Das Werk erhellt eine dunkle Phase der Konziliengeschichte

und greift die aktuelle Diskussion über den Konziliarismus auf.

In der dramatischen Entwicklung der Konziliaren Theorie markiert das Konzil von Pavia-Siena den Punkt der Peripetie. Obwohl es nur vier inhaltlich wenig bedeutende Dekrete verkündet hat, gewann es historische Bedeutung und theologische Relevanz durch die näheren Umstände seines Ablaufs.

Auf Grund von neu erschlossenem Material aus mehr als 50 europäischen Archiven und Bibliotheken legt der Verfasser, Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, die erste Gesamtdarstellung des Konzils von Pavia-Siena vor, die die Kenntnis dieser kaum beachteten Kirchenversammlung weit über den bisherigen Stand der Forschung hinausführt.

Inhalt des Quellenbandes

1. Text der 4 Konzilsdekrete in kritischer Edition, der in der Sammlung Conciliorum Oecumenicorum Decreta fehlt.
2. 36 Papstbriefe, die im Zusammenhang mit dem Konzil geschrieben wurden.

3. Die Konzilspredigten des Johannes von Ragusa „Ini consilium, coe concilium“, „Erit unum ovile et unus pastor“, „Reformabit corpus humilitatis nostrae“ und die Predigt des Hieronymus von Florenz „Ite interrogate diligenter de puero“ in kritischer Edition.

4. Die nach Umfang und Inhalt besonders gewichtige Handschrift Real 653 des Archivo del Reino de Valencia. Auf ca. 500 Seiten bietet der Notar des aragonischen Konzils gesandten einen Bericht über dessen Tätigkeit auf dem Konzil, der Texte wichtiger nur hier überlieferter Dokumente und protokollartige Niederschriften nach Art eines Notariatsinstruments durch erzählende Passagen zu einem Ganzen verbindet.

Band I: Darstellung. VIII und 289 Seiten, kart. 48,— DM. Bezug nur möglich, wenn auch der Band II nach Erscheinen abgenommen wird.

Band II: Quellen.
In Vorbereitung.

Aschendorff

Zur Diskussion gestellt

Diese Schriftenreihe bringt die Textausgaben wichtiger Dokumentations-sendungen und Forumsgespräche des III. Programms WDR/Fernsehen und will den Zuschauern der Sendungen die Nacharbeit über die Themen der Diskussion ermöglichen und denen, die die Sendungen nicht sehen konnten, den Stoff vermitteln. Die Herausgabe der Reihe erfolgt auf Grund zahlreicher Anforderungen der Texte beim WDR. Die Reihe bringt Themen zu wichtigen weltanschaulichen, religiösen und pädagogischen Fragen. Der Herausgeber ist Leiter der Abt. Wissenschaft des Westdeutschen Fernsehens.

Band 1: Sexualaufklärung und Sexualerziehung

64 Seiten, Kart. DM 4,80.

Band 2: Moraltheologische Beiträge, ca. 48 Seiten, Kart. ca. DM 4,80.

Band 3. Entmythologisierung des Evangeliums.**Die Gestalt Johannes des Täufers.****Das Pfingstwunder.**

52 Seiten, Kart. DM 4,80.

Bischof Bekkers**Unterwegs mit dem Volk Gottes****Kirche im Aufbruch**

Mit einer biographischen Einleitung von Erwin Kleine. Aus dem Niederländischen von Dr. H. Reykers. 292 Seiten. Kart. DM 15,80

Bischof Bekkers war ein großer Redner über Gott und ein fesselnder Erzähler des Evangeliums Christi. Er gehört zu den stärksten Persönlichkeiten des holländischen Reformkatholizismus.

Dieses Buch bringt eine Auswahl aus Predigten, Fernseh- und Rundfunkansprachen, die ein gerundetes Bild von der geistigen Kraft und dem Charisma dieses einmaligen Menschen und Priesters vermittelt, der sein Leben nach seinem Wahlspruch lebte: „Meine Waffe ist die Liebe.“

Priesteramt in der Krise**Ansichten und Erwartungen „ausgetretener Priester“**

Übertragung aus dem Niederländischen und Einführung von Urban Brück OFM. 200 Seiten. Kart. ca. DM 14,80

Die Sammlung läßt zehn ehemalige katholische Priester der Niederlande zu Wort kommen. Ohne sensationelle Enthüllungen wird der Leser über die persönlichen Motive dieser Entscheidung ins Bild gesetzt. So richten sich alle Überlegungen der Beiträge auf die Frage nach der Lebbarkeit des kirchlichen Priesteramtes in der gegenwärtigen Gesellschaft. Damit weisen ihre Äußerungen, wenn sie auch von der konkreten Umweltsituation der Niederlande ausgehen, über die lokale Problematik hinaus.

H. Krauss SJ / H. Ostermann SJ
Verbandskatholizismus?

Verbände, Organisationen und Gruppen im deutschen Katholizismus.

112 Seiten. Kart. DM 6,80

Auf einer Tagung von Jesuiten wurde das Thema „Die katholischen Organisationen im Wandel der Gesellschaft“ untersucht. Die Beiträge der Tagung, hier veröffentlicht, erläutern das Problem aus verschiedenen Perspektiven. Die Autoren sind zum Teil Wissenschaftler, zum Teil Männer der praktischen Seelsorge. Da sie in ihren Auffassungen keineswegs konform sind, wird nicht die Lehre eines Ordens geboten, sondern Meinungen von Männern, die sich auf Grund ihrer Studien und Erfahrungen ein eigenes Urteil gebildet haben.

Karl Keller**Friedrich Spee von Langenfeld (1591—1631)**

Seelsorger — Dichter — Humanist

112 Seiten. Kart. DM 7,80

Der Verfasser bringt in diesem Buch, belegt durch zahlreiche Zitate, die neuesten Erkenntnisse über den energischen Verfechter des Glaubensgutes einerseits und den humanen Verfechter einer Una Sancta, wie sie in der nachkonziliaren Zeit kaum vorbildlicher sein könnte, andererseits.

M. I. Th. van der Leeuw**Ordensleben im Umbruch**

Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaften verlassen. Eine psychologische Studie.

Aus dem Niederländischen von Lambert Brück OFM und Godehard Jung OFM. Ca. 144 Seiten. Kart. ca. DM 10,80

Das Anliegen der Autorin: In einer wissenschaftlichen Untersuchung behutsam und sachlich aufzuzeigen, warum viele Ordensfrauen ihre Gemeinschaften verlassen haben. Zunächst wird das Leben in der Gemeinschaft untersucht. Dann folgt der Niederschlag persönlicher Gespräche, in denen Ordensfrauen selbst zur Problematik des Ordenslebens Stellung nehmen. Befragt wurden Ordensfrauen, die ihre Gemeinschaft verlassen haben, und solche, die weiterhin in der Gemeinschaft verblieben sind. Das Buch will keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, aber der erforderlichen und unvermeidlichen Erneuerung der Frauenorden einen Dienst erweisen.

Kurtmartin Maglera**Die Nacht im Dezember**

Texte zur Geburt des Herrn

144 Seiten. Mit 6 Holzschnitten von Willi Dirx, Paul Reding, Joachim Dammer und Georg Bernhard. Format 16 x 20,5 cm. Linson DM 12,80

Auch heute müssen die Forderungen jener Nacht in die konkrete Situation des einzelnen umgemünzt werden, damit verstanden wird, was Herbergssuche, Stall, Hirtendasein und Armut in unserer Zeit bedeuten. Unter diesem Aspekt versucht das Buch, der Wirklichkeit der Nacht von Bethlehem auf die Spur zu kommen, unsentimental in Sprache und Gedanken unserer Zeit.

Autoren u. a.: Ilse Aichinger, Werner Bergengruen, Heinrich Böll, Louis Evélay, T. S. Eliot, Albrecht Goes, Manfred Hörhammer, Peter Huchel, Marie Luise Kaschnitz, Jochen Klepper, Erich Kock, Paul Kurz, Henri Lubac, Kurtmartin Maglera, François Mauriac, Robert Morel, Josef Reding, Paul Schallück, Wolfdieter Schnurre, Vilma Sturm.

Unser Autor

BERNHARD HÄRING

der Verfasser des nach wie vor führenden moraltheologischen Standardwerkes **Das Gesetz Christi**, das weltweite Anerkennung und Verbreitung gefunden hat, veröffentlichte in unserem Verlag zwei neue, von dem in ihnen behandelten Stoff her gesehen wichtige Bücher:

Liebe ist mehr als Gebot

Lebenserneuerung aus dem Geiste der Bergpredigt

208 Seiten, Leinen, DM 14,—

Die Vielzahl unterschiedlicher Weltanschauungen bringt auch eine Vielzahl der verschiedensten Auffassungen über die Moral mit sich. Im vorliegenden Buch sucht der Verfasser die Aussagen der Moraltheologie an der Bergpredigt und den johanneischen Abschiedsreden auszurichten und kommt dabei zu einer Auffassung, wie sie sich im Titel des Buches ausdrückt. Er konfrontiert die Forderungen des Alten Testaments mit der Frohbotschaft des Neuen Testaments. Im Rahmen der Auslegung der Texte der beiden Testamente kommt er in ständiger enger Anlehnung an die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf viele brennende moralische Probleme zu sprechen: Probleme der Ehe, der Familie, der Gesellschaft und des Staates, Fragen um den Frieden in der Welt, das christliche Zeugnis in der Welt und der Einheit der Christen untereinander.

Personalismus in Philosophie und Theologie

115 Seiten, Pappband, DM 9,50

Hier liegt eine Schrift vor, in der sich der Verfasser vor allem mit dem Personalismus der Existenzphilosophie auseinandersetzt und die wesentlichen Fragen eines theologischen Personalismus anspricht. Die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie ist unerlässlich, will die katholische Theologie ein der Höhe der Zeit entsprechend besseres philosophisches Verständnis von der menschlichen Person gewinnen. Andererseits muß der Theologe darüber reflektieren, wie es um das Verhältnis des Menschen zur Welt im Zusammenhang zugleich mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott bestellt ist. Diese Frage hat nach dem Konzil eine erstrangige Bedeutung gewonnen. Der Autor sucht die Zusammenhänge zwischen Religion und Moral, Gewissen und Freiheit neu zu sehen. Die Moral beruht auf der Freiheit und dem Gewissen des Menschen, die Freiheit aber auf der Religion. Mit der Betonung dieses theologischen Personalismus sieht der Autor selbst gewichtige Konsequenzen für die Art und Weise, wie sich die Kirche zu den wesentlichen Fragen der modernen Welt zu verhalten hat.

ERICH WEWEL VERLAG

MÜNCHEN UND FREIBURG/BRSG.

JOACHIM SCHARFENBERG

Sigmund Freud

und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben
1968. 212 Seiten, Paperback etwa 16,80 DM

Scharfenberg liefert hier eine sachliche und exakte Information über Freuds eigenen Entwicklungsgang und die Grundlinien seiner Gedankenwelt. Seine religionskritischen Bemerkungen werden auf den Gebieten der Ethik, Verkündigung und Seelsorge fruchtbar gemacht. Dieses Thema ist eine längst fällige Entdeckung der Theologie.

BERNHARD OHSE

Athenagoras I. von Konstantinopel

Der Patriarch

Ein ökumenischer Visionär

1968, 236 Seiten, zahlreiche Abbildungen, Leinen 16,80 DM

Die Weltöffentlichkeit entdeckte den Ökumenischen Patriarchen erst, als er mit Papst Paul VI. 1964 im Heiligen Land zusammentraf. Hier liegt nun der erste Versuch eines Porträts vor, das sich jedoch nicht nur auf seinen Lebensweg beschränkt. Athenagoras I. ist heute schon eine Gestalt der Kirchengeschichte, da er entscheidend dazu beigetragen hat, die Christlichen Kirchen nach jahrhundertelanger Spaltung einander näherzubringen.

GUSTAF AULÉN

Das Drama und die Symbole

Die Problematik des heutigen Gottesbildes

1968. Etwa 300 Seiten, Paperback etwa 22,— DM

Um die Problematik des heutigen Gottesbildes zu analysieren, untersucht Aulén literarische Dokumente aus unserer Zeit. Der Grundzug in seiner Darstellung ist Gott als der Handelnde und mit den bösen Mächten Kämpfende. Im Brennpunkt steht das Christusdrama. Seine Gedanken stehen in der theologischen und philosophischen Debatte der Gegenwart, und gerade das gibt dem Thema des Buches ein faszinierendes und aktuelles Relief.



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

J. Deretz - A. Nocent

Wichtige Neuerscheinung!

Konkordanz der Konzilstexte

533 Stichworte, 3766 Textstellen

Deutsche Ausgabe von G. Trenkler.

628 Seiten. Ln. DM 68.—, sFr 77.—, S 440.—

Die vorliegende Konkordanz ist ein notwendiges Nachschlagewerk für jeden, der sich mit den vom Zweiten Vatikanischen Konzil behandelten Themen in irgendeiner Form befaßt. Er findet hier auf Anhieb, was in den verschiedenen Dekreten und Konstitutionen zu einem Sachbegriff gesagt wurde.

Die in alphabetischer Reihenfolge geordneten Stichworte bieten alle wesentlichen Texte in der offiziellen deutschen Übersetzung mit genauer Stellenangabe. Es ist also nicht mehr nötig, sich aus den umfangreichen Konzilskompendien die einschlägigen Sätze oder Abschnitte selbst herauszusuchen, bzw. mittels eines Registers und vieler Einlegezettel zusammenzustellen, wenn man die jeweils unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten gegebenen Aussagen zu einem bestimmten Thema erfahren möchte. Was über „Atheismus“, über „Freiheit“, über „Menschenwürde“ usw. an oft sehr verschiedenen Stellen gesagt wurde, steht in der Konkordanz an einer Stelle. Dieses „Schlag-Nach“ der Konzilstheologie informiert rasch und genau. Sinnreiche Anordnung und Untergliederung der Stichworte sowie zahlreiche Verweise erhöhen den Informationswert dieses wichtigen Standardwerkes.

Ein Buch, das Zeit spart!

Aus dem **styria** Verlag

Neu bei Patmos Herbst '68

Die Antwort der Theologen

Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche. 152 Seiten, Paperback 12,80 DM. — Sechs der namhaftesten katholischen Theologen Europas, je zwei deutsche, holländische und französische, wurden nach den Hauptproblemen befragt, die sich heute dem Christen und der Kirche inmitten einer säkularisierten Welt und einer Zeit des Übergangs stellen. Das Buch vereinigt die von persönlichem Engagement getragenen Antworten, die ein getreues Spektrum der religiös-theologischen Situation darstellen.

Jourdain Bishop

Die „Gott-ist-tot“-Theologie

Aus dem Französischen übertragen von Edmund Labonté. 172 Seiten, Paperback 14,80 DM. — Das Buch des amerikanischen Dominikaner-Theologen bietet für Europa die erste, umfassende Bestandsaufnahme der „Gott-ist-tot“-Theologie in der angelsächsischen Welt. Es zeigt Eigenart und Bedeutung dieser schockierenden, aber durchaus nicht atheistischen Strömung, die zum Inbegriff der Auseinandersetzung zwischen christlicher Tradition und heutiger Existenzzerfahrung geworden ist.

Norbert Schiffers

Fragen der Physik an die Theologie

Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. 264 Seiten, Paperback 19,80 DM. — Die Arbeit geht in einer sorgfältigen Analyse physikalischer Quellschriften den Fragen nach, die die neuzeitliche und moderne Physik der Theologie stellt. Sie klärt die

erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und bereitet so jenes Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie vor, das für das Selbstverständnis der modernen Welt unabdingbar geworden ist.

Werner Hülsbusch

Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras

XXIV/234 S., in Snolin gebunden 36,— DM. — Die Dissertation des Münsteraner Theologen versucht, den viel später von Luther geprägten Begriff der „theologia crucis“ — der bei Luther zudem einen scharf antischolastischen Akzent hat — schon in der Hochscholastik, genauer in der franziskanischen Scholastik des Bonaventura, zu entdecken. Der Ausgang der Untersuchung ist die paulinische Kreuzestheologie des 1. Korintherbriefes.

Das Johannesevangelium

Zweiter Teil. Erläutert von Benedikt Schwank OSB. 250 Seiten, Paperback 10,80 DM. Die Welt der Bibel, Bd. KK 7/2.

Die Pastoralbriefe

Der 1. und 2. Brief an Timotheus; Der Brief an Titus. Erläutert von Franz Joseph Schierse. 184 Seiten, Paperback 9,80 DM. Die Welt der Bibel, Bd. 10.

Luis Alonso Schökel

Sprache Gottes und der Menschen

Literarische und sprachpsychologische Beobachtungen zur Bibel. Aus dem Englischen übertragen von Hubert Huppertz und Franz Joseph Schierse. 272 Seiten, kartoniert 28,— DM. — Dies ist die Übersetzung eines in seiner spanischen und englischen Version bereits sehr erfolgreichen Buches. Der bekannte spanische Jesuit und Bibelwissenschaftler am Päpstlichen Bibel-Institut in Rom eröffnet hier vom menschlichen Sprachgeschehen und von der Psychologie literarischen Schaffens her neue Zugänge zur Heiligen Schrift. Mit Hilfe von Interpretationsmethoden, wie sie klassischen Kunstwerken und modernen Gedichten gemäß sind, werden biblische Texte gedeutet und auf ihre Offenbarungsfunktion hin befragt.

GRÜNEWALD - NEUERSCHEINUNGEN · HERBST 1968

Biermann, Benno M.: *Las Casas und seine Sendung* · XV + 89 Seiten. Leinen 12,80 DM

Böckle, Franz (Hrsg.): *Der Zölibat* · Erfahrungen — Meinungen — Vorschläge · 190 Seiten. Paperback 12,80 DM. Grünewald Reihe

d'Arc, Soeur Jeanne: *Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe?* · 161 Seiten. Kartonierte 9,80 DM

50 JAHRE GRÜNEWALD BÜCHER 50 JAHRE ERNEUERUNG DER THEOLOGIE



Filthaut, Theodor (Hrsg.): *Umkehr und Erneuerung* · 407 Seiten. Leinen. Jubiläumspreis 18,— DM

Frisch Jean: *Die Krise der menschlichen Evolution* · 72 Seiten. Kartonierte 6,80 DM

Fuchs, Konstantin: *Glauben — aber wie?* · 120 Seiten. Kartonierte 6,80 DM

Haggenmüller / Rusche (Hrsg.): *Wort für den Tag* · Band 1—3 in Geschenkkassette, Jubiläumsausgabe 35,— DM

Harenberg, Werner (Hrsg.): *Was glauben die Deutschen?* · ca. 230 Seiten. Kartonierte 12,80 DM. In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag.

Hörl, Riefried (Hrsg.): *Die Politik und das Heil* · 96 Seiten. Paperback 7,80 DM. Grünewald Reihe

Ein Almanach · 50 Jahre Grünewald-Bücher — 50 Jahre Erneuerung der Theologie 1918—1968 · 142 Seiten. Kartonierte. Schutzgebühr 2,50 DM

Manns, Peter (Hrsg.): *Die Heiligen in ihrer Zeit* · Zwei Bände in Geschenkkassette · Zusammen 1120 Seiten, 48 Bildtafeln, Leinen. Jubiläumspreis 39,— DM

Moltmann, Jürgen: *Perspektiven der Theologie* · 296 Seiten. Leinen ca. 26,— DM. Paperback ca. 19,— DM. In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

Pastoraltheologische Informationen 1968 · Herausgegeben von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. 62 Seiten. Kartonierte 7,— DM

Rabut, Olivier: *Christsein als Weltverantwortung* · 120 Seiten. Paperback 8,80 DM. Grünewald Reihe

Riesenhuber, Klaus: *Existenzerfahrung und Religion* · 126 Seiten. Kartonierte 12,80 DM. Subs.-Preis 10,80 DM

Schlösser, Felix: *Kirche für die Welt* · 142 Seiten. Kartonierte 12,80 DM. Subs.-Preis 10,80 DM

Stasiewski, Bernhard (Hrsg.): *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933—1945* · Band I. 1933—1934. ca. XXII und 898 Seiten. Leinen 98,— DM

Volk, Hermann / Wetter, Friedrich: *Geheimnis des Glaubens* · 85 Seiten. Kartonierte 7,80 DM

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

DIE BIBEL

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes
deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der

JERUSALEMER BIBEL

Herausgegeben von Diego Arenhoevel, Alfons Deißler und Anton Vögtle

Format 13,4×20,5 cm, ca. 1680 Seiten, Dünndruckpapier, Leinen.
Einführungspreis bis 31. 12. 1968 DM 42,50, danach ca. DM 50,—.
Bestell-Nr. 14670.

DIE JERUSALEMER BIBEL ist ein Gemeinschaftswerk der französischen Exegese unter der Führung der bibelwissenschaftlichen Hochschule der französischen Dominikaner in Jerusalem (École Biblique de Jérusalem). Als Hauptverantwortliche zeichnen Roland de Vaux (AT) und Pierre Benoit (NT).

DIE JERUSALEMER BIBEL ist ein Arbeitsinstrument, das in einem handlichen Band die konzentrierte Zusammenfassung des ihm zugrundeliegenden großen, 43 Einzelbände zählenden Kommentarwerkes der „Bible de Jérusalem“ bietet. Neben dem vollständigen Bibeltext, der in Abstimmung mit der französischen Originalausgabe überarbeitet wurde, enthält diese Ausgabe:

Einen kommentierenden Teil mit umfangreichen Einleitungen in die einzelnen Bücher und Buchgruppen, die den literarischen, geschichtlichen und theologischen Ort der jeweiligen biblischen Schriften bestimmen, und Anmerkungen, die Erläuterungen zum Wortlaut des biblischen Textes zur literarischen Gestalt eines Textabschnittes, ferner geographische, zeit- und kulturgeschichtliche Sacherläuterungen enthalten.

Marginalien neben dem Bibeltext mit Verweisen auf Bibelstellen, die den Einzeltext in seinen innerbiblischen Beziehungen aufzeigen und eine praktische Hilfe zum Auffinden literarisch und theologisch verwandter Bibelstellen bieten.

Einen Anhang mit einem Register, das neben den Querverweisungen in den Anmerkungen den Reichtum der Erläuterungen erschließt, eine Zeittafel und eine Reihe von Karten, die den geographischen Schauplatz der Bibel veranschaulichen.

DIE JERUSALEMER BIBEL gehört als grundlegendes Nachschlagewerk in jede Bibliothek mit religiös-theologischer Literatur.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich.

HERDER - FREIBURG - BASEL - WIEN

Stuttgarter Bibelkalender 1969

Format 24 × 35 cm, 14tägiges Kalendarium, 14,80 DM

Stuttgarter Bibelkalender 1969

**mit 25 Gemäldereproduktionen von
Corinth, Gauguin, Manessier, Nolde, Rouault, Singier, van Gogh**

Stuttgarter Bibelkalender 1969

Die Rückseiten der hochwertigen Kunstdruckblätter bieten außer einem Heiligenkalendarium kunsthistorische Bildlegenden von Dr. Paul Portmann/Schweiz und theologische Meditationen zu den Themen der Bilder. Neben den bisherigen Freunden des Kalenders werden in diesem Jahr auch Kunstkenner und Sammler schöner Drucke den Stuttgarter Bibelkalender 1969 nicht vermissen wollen.

Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart

Silberburgstraße 121A Telefon 62 66 44/45

NEUERSCHEINUNGEN

LÉON-ARTHUR ELCHINGER

Der Mut zur Zukunft

Aus dem Französischen übersetzt von Ferdinand Kolbe. (Französische Originalausgabe „Le courage des lendemains“. Editions du Centurion, Paris.) 192 Seiten, kartoniert DM 16.80.

Der Christ ist zum Risiko verpflichtet. Autoren verschiedener Bekenntnisse zeigen wichtige Schwerpunkte der Aktivität des mündigen Christen, insbesondere Ökumene, Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, Gesellschaftsreform und sozialen Fortschritt.

THEO WESTOW

Wer ist mein Bruder?

Aus dem Englischen übersetzt von Anselm Müller OSB. 168 Seiten, kartoniert DM 13.80.

Bruderschaft kennt keine Grenzen. Christliches und politisches Gewissen sind nicht zu trennen. Westow attackiert die Christen in harter Polemik.

DENIS GALTIER

Verkündigung in der Welt der Technik

Auf der Suche nach einer neuen Katechese. Mit einem Vorwort von M. D. Chenu. Aus dem Französischen übersetzt von Walter Schüller. 139 Seiten, kartoniert DM 12.80.

Hier geht es um die großen Linien einer christlichen Pädagogik in der Welt der Technik. Galtier zeigt auf Grund seiner Erfahrungen, wie Glaubensverkündigung in einem Milieu zu erfolgen hat, das durch kühle Abstraktion bestimmt ist.

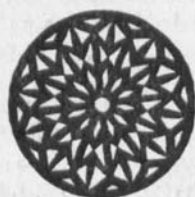
Näheres durch Prospekte



PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

NEUERSCHEINUNGEN

J. RATZINGER:

Einführung in das Christentum

300 Seiten, kart. 19,80, Ln. DM 24,—

TH. SCHNITZLER:

**Die drei neuen
eucharistischen Hochgebete
und die neuen Präfationen**
in Verkündigung und Betrachtung
150 Seiten, kart. DM 11,80

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier, Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

In 2., erweiterter und verbesserter Auflage

HANS SCHROER

Der Pfarrgemeinderat als gesamtkirchliche Aufgabe

Grundlegung — Aufgaben —
Organisation. 91 Seiten, 1 Falt-
blatt, kart. DM 4,50; ab 10 Stück
je DM 4,—

Ein erfahrener Praktiker gibt in
Übereinstimmung mit den offi-
ziellen Richtlinien Anregungen
für den Aufbau der modernen
Laienarbeit u. zeigt vor allem die
vielfältigen Sachaufgaben auf.

PAULINUS-VERLAG TRIER

